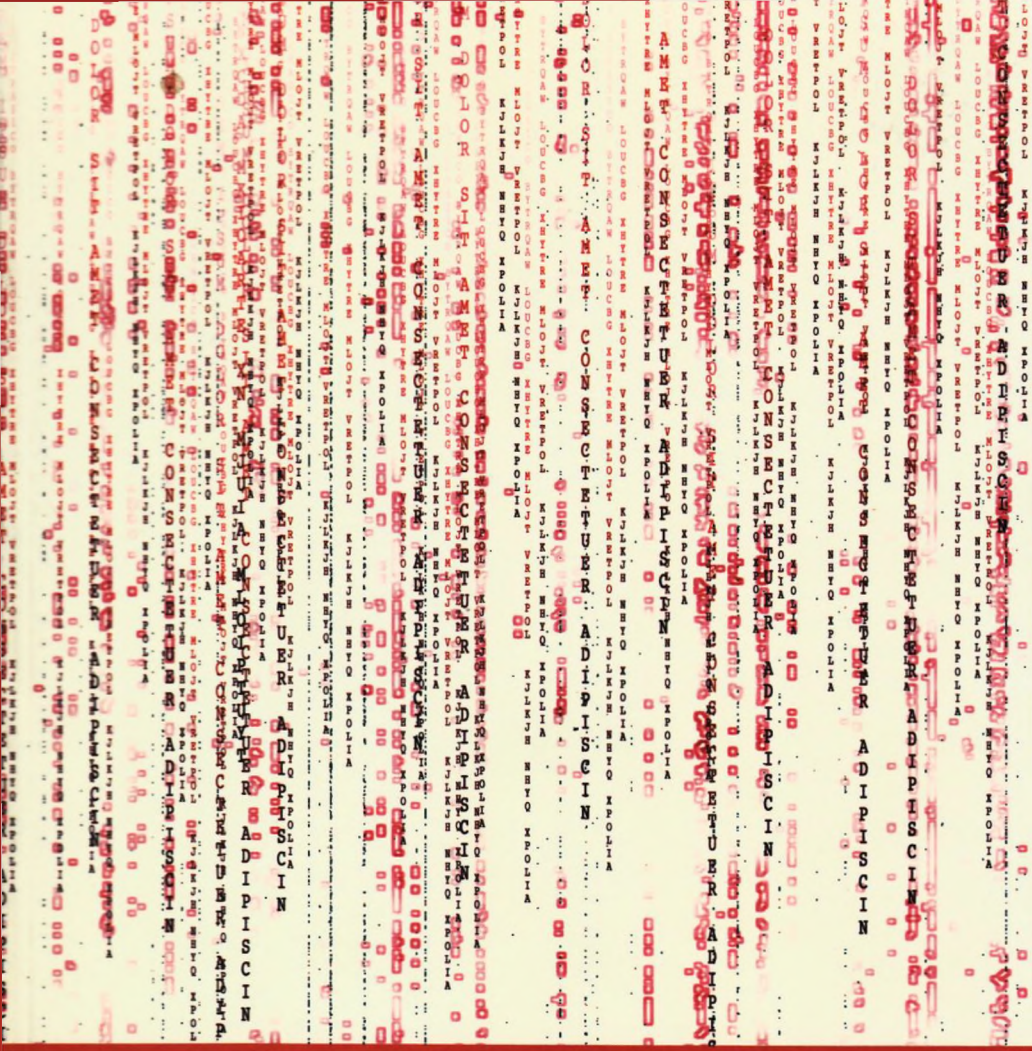

MAURICIO BEUCHOT

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y SÍMBOLO

Herder

MAURICIO BEUCHOT

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y SÍMBOLO

Herder

Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en enero de 2004 en Quebecor World Gráficas Monte Albán S.A. de C.V., Fraccionamiento Agro-Industrial La Cruz, El Marqués. Querétaro, México.

© 2004 Mauricio Beuchot
© 2004, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.
ISBN: 968-5807-01-9

CREATIVE COMMONS

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder
www.herder.com.mx

HERMENÉUTICA, ANALOGÍA Y SÍMBOLO

CONTENIDO

I. INTRODUCCIÓN 11

II. LA ANALOGÍA Y LA FILOSOFÍA ACTUAL 13
1. Planteamiento 13
2. La analogía en sí misma 14
3. La lógica de la analogía 20
4. El orden analógico 24
5. Aplicaciones recientes 27
6. Resultado y síntesis: entre presencia y ausencia, no *diferancia*, sino distinción, posibilitada por la analogía..... 31

III. LA HERMENÉUTICA Y SU NATURALEZA ANALÓGICA..... 33
1. Planteamiento 33
2. Hermenéutica 34
3. Hermenéutica y analogía: la hermenéutica analógica 38
4. Las condiciones de la interpretación analógica 39
5. Un ejemplo: la analogía-iconicidad dentro de la retórica y su condición hermenéutico-pragmática 40
6. Monologicidad y dialogicidad en la hermenéutica analógica.. 41
7. Resultados 43

IV. HISTORIA COMPENDIADA DEL CAMINO HACIA LA CAPTACIÓN DE LA ANALOGICIDAD DE LA HERMENÉUTICA 45
1. Planteamiento 45
2. Época antigua 46
3. Época medieval 50
4. Época moderna 61
5. Época contemporánea..... 62
6. Resultados 70

V. INTERPRETACIÓN, ANALOGÍA E ICONICIDAD 75
1. Planteamiento 75
2. El signo icónico en Peirce 78
3. El icono y la analogía 84
4. El icono-análogo como modelo de interpretación 88
5. Resultados 92

VI. LA LECTURA ANALÓGICA: CONVERGENCIA DE LOS ENFOQUES HERMENÉUTICO Y PRAGMÁTICO 95
1. Planteamiento 95
2. Arqueología de dos saberes. La genealogía de la hermenéutica y la pragmática 96
3. El conflicto de las facultades y las afinidades electivas 98
4. Comparación con la hermenéutica medieval 100
5. La lectura como confluencia de la hermenéutica y la pragmática 102
6. Resultados 104

VII. LA HEURÍSTICA PROPIA DEL MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA 105
1. Planteamiento 105
2. Definición conceptual y terminológica 105
3. Algunos hitos históricos de la heurística 106
4. La heurística de la hermenéutica 110
5. Heurística y método 113
6. Resultados 118

VIII. LA NATURALEZA ANALÓGICA DE LA RETÓRICA Y SU CONEXIÓN CON LA HERMENÉUTICA 119
1. Planteamiento 119
2. Retórica y hermenéutica 120
3. La metáfora como modalidad de la analogía que vive dentro de la retórica 122
4. Retórica y ontología 125
5. Argumentación analógica 128
6. Otros aspectos hermenéutico-analógicos de la retórica 130
7. El giro analógico de la argumentación 131

8. Retórica y diálogo 135
9. Supuestos antropológicos de la retórica 136
10. La intencionalidad en la retórica 138
11. Lo estructural de la retórica 139
12. La retórica y la analogía 139
13. Resultados 141

IX. HERMENÉUTICA, ANALOGÍA, ICONO Y SÍMBOLO 143
1. Planteamiento 143
2. El ser del símbolo 144
3. El símbolo del ser 147
4. La vida simbólica 153
5. Resultados 154

X. EL VUELO DE LA RAZÓN SIMBÓLICA O CÓMO REMONTAR LOS LÍMITES DEL SENTIDO 157
1. Planteamiento 157
2. Límites 158
3. Icono y símbolo 160
4. Los opuestos en el límite 162
5. Mestizaje 165
6. Metafísica del límite analógico 167
7. Resultados 170

XI. LA APLICACIÓN DE LA HERNENÉUTICA ANALÓGICA A LAS HUMANIDADES Y EL FUTURO DE ÉSTAS 171
1. Planteamiento 171
2. Noción y desarrollo 172
3. Condición actual de las ciencias humanas 177
4. El futuro de las humanidades 180
5. Resultados 183

Bibliografía 185

I. INTRODUCCIÓN

Esta obra intenta conjuntar varias cosas. Por una parte, servir como introducción a la hermenéutica. Por otra, hacer una exposición de la propuesta de una hermenéutica vertebrada a través de la noción de analogía, de analogicidad. Por tanto, una hermenéutica analógica. También, pretende iniciar la introducción en la hermenéutica de la noción de icono o iconicidad, conectada con la de analogía. Asimismo, abrir el camino a una hermenéutica de los símbolos. Y, finalmente, mostrar, con algún ejemplo, la aplicación que puede tener en la práctica.

Así, en un primer momento, hago la exposición de lo que entiendo por analogía, sobre todo en relación con la actualidad; luego lo que entiendo por hermenéutica, de modo que se llegue a la captación de lo que entiendo por hermenéutica analógica. Después, una vez planteada la naturaleza analógica de la hermenéutica, reseño a grandes trazos el proceso que se dio en la historia de la hermenéutica misma para llegar a la captación de su condición analógica. Después conecto la analogía con la iconicidad, de modo que se pueda hablar de una hermenéutica (y aun de una pragmática) analógico-icónica. En seguida, a través de la noción de lectura (que es el acto interpretativo por excelencia), se conectan la interpretación hermenéutica y la interpretación pragmática, que sólo difieren por el énfasis en la subjetividad o en la objetividad de la interpretación, y que confluyen de manera más clara aún por virtud de la noción misma de interpretación analógica, de lectura proporcional y equilibradora del sentido literal y del sentido alegórico o simbólico. Se va en seguida a la elucidación del método de la hermenéutica, sobre todo de la herme-

néutica analógica, y me centro en su parte heurística o inventiva, dejando para después su aspecto argumentativo, que estará en la línea de la retórica (tal como la entiende, por ejemplo, Perelman); eso nos permite pasar a una reflexión sobre la retórica, y su naturaleza analógica, con la cual puede conectarse con la hermenéutica analógica, y servirle de instrumento argumentativo o teoría de la argumentación. Accederemos, a continuación, al tema más fuerte de nuestro estudio, que es el del símbolo y sus relaciones con la hermenéutica. Algunos han pensado que los símbolos sólo pueden vivirse, no interpretarse, que, en el momento en que se interpretan, desaparecen como símbolos y pasan a ser otra cosa, algo muerto. Pero, gracias a la noción de hermenéutica analógica, se puede hablar de una interpretación del símbolo, aunque sea sólo aproximativa y parcial, ciertamente sólo proporcional, pero que evita que la captación del símbolo se vuelva una especie de teología negativa o mística del puro silencio. Después se aplica lo anterior al tema de la apertura que crea el pensamiento simbólico y la hermenéutica de los símbolos hacia una filosofía del hombre y una ontología o metafísica más plenas y promisorias. Por ello se accede a la aplicación de la hermenéutica analógica a las ciencias humanas o sociales, esto es, las humanidades, lo cual nos muestra que, con una hermenéutica adecuada, esto es, con una hermenéutica analógica, tendrán un futuro promisorio. El trabajo termina, por último, con una bibliografía selecta relativa a los temas abordados.

II. LA ANALOGÍA Y LA FILOSOFÍA ACTUAL

1. Planteamiento

En este primer capítulo abordaré la noción misma de la analogía, que después conectaré con la de hermenéutica, en vistas a aplicar la analogía a la disciplina interpretativa, en forma de hermenéutica analógica. La analogía es una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional;[1] pero siempre es suficiente para el conocimiento universal. Es un método porque es un instrumento lógico, ayuda a pensar ordenando las cosas en una jerarquía o gradación, o por lo menos según la relación de proporción que guardan entre sí. Es relacional y ordenada, busca estructurar las cosas por sus semejanzas y diferencias, y por los grados de éstas, ayuda a distinguir para poder unir sin forzar las cosas. La analogía está vinculada con la distinción, y ésta se logra sobre todo en la discusión; por eso es dialógica también. Por ello, en este capítulo, trataré de exponer las principales características de la analogía y algunas de las aplicaciones que puede tener en la filosofía de hoy.

1. Cf. I. M. Ramírez, *De analogia*, en el mismo, *Opera omnia*, t. II, Madrid: CSIC, 1970, pp. 283 ss.

2. La analogía en sí misma

Comencemos por dar una idea, aunque sea somera, de la analogía como instrumento cognoscitivo o método, en su naturaleza y sus clases. Para esto seguiré a Tomás de Vio (1469-1534), llamado "el Cayetano", por su ciudad natal de Gaeta, en Italia, el cual expuso en apretada síntesis la tradición griega y medieval de la analogía en un célebre opúsculo intitulado "De la analogía de los nombres", escrito en 1498, hace cinco siglos. Después pasaré a algo muy reciente: a la reconstrucción lógico-semántica que de esta teoría ha hecho James F. Ross en nuestros días.

Según dice Cayetano en ese opúsculo, la palabra griega "analogía" significa proporción o proporcionalidad, designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas. Es una palabra muy amplia y ambigua, pero tiene tres clases principales, de la menos propia a la más propia: analogía de desigualdad, analogía de atribución (o de proporción simple) y analogía de proporcionalidad (o de proporción múltiple). La más propia de todas ellas es la última, porque en toda analogía hay un nombre común a muchas cosas, pero la razón, noción o concepto significado por ese nombre se relaciona con ellas de modo diverso. Así, en la analogía tenemos tres elementos: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada. Y según esas relaciones, un tipo de analogía es más fuerte que otro. Así pues, por admitir esa jerarquización entre sus modos o clases, la misma analogía es análoga o analógica.

La analogía de desigualdad es la menos propia, y pertenece a "todas aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es completamente la misma, pero desigualmente participada".[1] Como se ve, la razón significada por el nombre no es diver-

1. Sigo la traducción del texto de Cayetano, *De nominum analogia*, con un buen estudio introductorio y amplias notas, de Vicente Igual Luis, *La analogía*, Barcelona: Publicaciones Promociones Universitarias, 1989, p. 94.

sa en cada uno de los analogados, sino solamente participada de manera desigual, según mayor o menor perfección en el significarla. Por ejemplo, "cuerpo" es diferentemente participado por los cuerpos inferiores y los superiores, ya que estos últimos tienen mayor perfección que los primeros. Pero, a esta aplicación hecha por Aristóteles, Santo Tomás añadía que incluso entre los cuerpos inferiores hay esta desigualdad, ya que la corporeidad de la planta es más perfecta que la del mineral. Así, aunque el lógico tiende a decir que se reduce a la univocidad, el filósofo natural o físico tiende a ver analogía en las cosas, y a decir que hay diferencias dentro de los mismos géneros; por lo que "todo género puede llamarse análogo de este modo (aunque algunos acostumbran a llamar así sólo a los más generales y a los más próximos a ellos), como aparece claro refiriéndonos a la cantidad y a la cualidad en los predicamentos, y el cuerpo, etc.".[1] Como se ve, había conciencia de que aun en donde parece haber pura univocidad, como es en el campo de las ciencias naturales, había analogicidad. Mucho más en el campo de lo social y de las ciencias sociales o humanas. La analogía impregna casi todos los campos. Por ello se puede hablar de cierta universalización de la analogía, pero una universalización mitigada, ella misma analógica, como no podía ser menos. Una analogicidad de la realidad y de los saberes, pero según grados y diferencias de acuerdo con los campos y órdenes en que se realiza.

Estos análogos físicos o de desigualdad tienen predicación analógica porque el atributo o nombre en cuestión se les predica a todos según un cierto orden de prioridad y posterioridad, y "ya se ha convertido en usual –dice Cayetano– que denominemos como sinónimos el que algo se predique analógicamente y el que se predique según el orden de prioridad y posterioridad" [2] (aunque reconoce que con ello se puede caer en exageraciones, y que no en toda analogía hay propiamente esa prioridad y posterioridad, ni hay que exigirla). Esta es, pues, la característica principal de lo análogo o analógico: no ser

1. *ibid.*, p. 95.
2. *ibidem.*

homogéneo, sino tener un orden en cierto modo jerárquico, según algo primero y algo posterior, o según algo principal y algo secundario. Pero los análogos de desigualdad son análogos impropios, porque esa prioridad y esa posterioridad se da sólo en la participación desigual de una razón o noción que es en el fondo la misma para todos los analogados. No hay diferencia en la noción, sino sólo en el grado de su participación, por lo que son casi unívocos. Es la analogía que más se acerca a la univocidad.

En cambio, la analogía de atribución sí cumple con la prioridad y la posterioridad de orden en cuanto a la significación. En efecto, en ella el nombre es común, y "la razón significada por ese nombre es la misma según un término y diversa según las relaciones a él".[1] Esto quiere decir que la razón o noción significada por el nombre sirve de polo o término por relación con el cual los significados son diversos y guardan una jerarquía. Por ejemplo, en el predicado "sano", la razón significada es la sanidad o salud, y de acuerdo a su relación con ella se da la jerarquía de los demás significados concretos; así, "sano" se aplica de manera principal al animal, ya que es el sujeto de la sanidad; y se aplica de manera secundaria a la medicina, que es su causa eficiente, y también a la orina, que es su efecto o signo. Esta analogía tiene cuatro clases, según las cuatro causas aristotélicas: final, eficiente, material y formal, "llamando por ahora dice Cayetano causa ejemplar a la causa formal",[2] ya que la causa ejemplar o paradigma tiene un papel muy importante en la analogía, como se ve en los modelos analógicos.

El nombre o predicado que tiene esta analogía conviene formalmente (o por denominación intrínseca) al analogado principal, y con denominación extrínseca a los analogados secundarios. Y el analogado principal está siempre presente en la noción de los otros. Por ello el nombre análogo no tiene un significado completamente común a todos los analogados; y, "en consecuencia, tampoco tiene ni un concepto objetivo ni un concepto formal que abstrae de los conceptos de

1. *ibid.*, p. 97.
2. *ibidem.*

los analogados, sino que sólo tiene de común la palabra con la identidad del término en el que convergen las diversas relaciones".[1] Esto quiere decir que no se puede hacer una abstracción perfecta en los análogos, porque siempre hay que tratar de atender a las diferencias de sus elementos contenidos. Hay, pues, en ellos una unidad sólo relacional, estructural, de orden. Y esta analogía puede manejarse tanto en las cosas físicas como en las sociales y aun en las metafísicas.

La analogía de proporcionalidad es la más propia. El nombre que se da en esta analogía es común, y la razón significada por ese nombre es sólo proporcionalmente la misma. Es decir, los analogados se unifican porque proporcionalmente significan lo mismo, como la vista corporal y la intuición intelectual son proporcionalmente lo mismo. Pero sólo proporcionalmente. Es una semejanza de relaciones, y no tanto de cosas. Esta analogía se divide en dos: analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Esta última es la más cercana a la equivocidad, y sólo se aplica a uno de los términos relacionados, pues sólo uno recibe la denominación o la predicación de manera literal, mientras que el otro la recibe de manera metafórica; como en "la risa es al hombre lo que las flores al prado", y con fundamento en esa relación de proporción podemos decir metafóricamente "el prado ríe", entendiéndolo por comparación con el hombre.[2] La analogía de proporcionalidad propia es el modo más perfecto de la analogía, pues en ella el nombre común se dice de ambos analogados sin metáfora, y respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro, como en "el corazón es al animal lo que el cimiento es a la casa". Es la analogía más perfecta y principal porque se hace según la causa formal intrínseca (mientras que los otros modos lo hacen preponderantemente según la denominación extrínseca, ya que en la de atribución sólo el analogado principal tiene denominación intrínseca, y en esta de proporcionalidad propia la tienen todos los analogados). Este último

1. *ibid.*, p. 100.

2. Cf. V. Rodríguez, "Peculiaridades de la analogía metafórica", en *Analogía* (México), año 3, n. 2 (1989), pp. 3-11.

tipo de analogía, aun cuando es aplicable a las realidades naturales y a las sociales, es el que se da sobre todo en la metafísica. En efecto, "según esta analogía conocemos las entidades, las verdades, etc. intrínsecas a las cosas, lo cual no se conoce por la anterior analogía. De donde, sin el conocimiento de esta analogía, los procesos metafísicos se dice que están hechos sin arte. Y a quienes ignoran estas cosas, les ocurre lo que a los antiguos que ignoraban la lógica, como se dice en los *Argumentos Sofísticos*, c. 16. Y tal vez desde los tiempos de Aristóteles no hubo calamidad tan peligrosa como esta que nos aflige: porque parece blasfemia el que alguien, hablando de términos análogos metafísicos, diga que son comunes según la proporcionalidad".[1] Y sigue ocurriendo lo mismo, ya que por causa de la modernidad se perdió el sentido de la analogía y se buscó únicamente la univocidad: lo claro y distinto; y por causa de la postmodernidad da la impresión de que se va hacia lo equívoco, al menos por rechazo de lo unívoco. Y, así, sigue sonando a blasfemia el tratar de buscar algo que no incurra en ninguno de esos dos extremos, sino que tenga una comunidad o universalidad proporcional.

Así, el concepto análogo no es simple; es, por lo menos, doble. Es decir, de las cosas análogas hay por lo menos doble concepto en la mente, uno perfecto y otro imperfecto. En realidad, hay tantos conceptos perfectos cuantos analogados, y al análogo (o paradigma) le corresponde el imperfecto (porque es lo que es realizado por los demás). La semejanza entre los análogos es proporcional, y lo mismo la diferencia entre ellos. Igualmente, la semejanza del análogo con los analogados es proporcional, y también su diferencia.[2]

Podemos ver en seguida la abstracción del análogo desde los analogados, esto es, la obtención del concepto análogo a partir de los objetos análogos, a los que es común por analogía. Esto es tratar de entender la realidad significada por el nombre análogo sin incluir en ella a los analogados, u obtener el concepto análogo sin los conceptos de los analogados. La respuesta es que la abstracción

1. Cayetano, *op. cit.*, pp. 105-106.
2. Cf. *ibid.*, p. 112.

del análogo no consiste en conocer una realidad sin conocer la otra o las otras, sino en conocer una sola realidad en cuanto proporcional a otra o a otras. "De donde se puede conceder que la realidad análoga abstrae y no abstrae de sus analogados, aunque de forma diversa. Abstrae por cuanto abstrae de dichos analogados como una realidad así entendida, es decir, como una realidad que es semejante a otra proporcionalmente abstrae de ella misma como considerada de forma absoluta. No abstrae, en cuanto que la realidad así entendida se incluye en ella misma necesariamente y no puede considerarse sin ella. Y esto no puede decirse de los unívocos: porque la realidad unívoca es considerada por la inteligencia prescindiendo de aquellas realidades a las cuales es común unívocamente; esta realidad unívoca no incluye de forma actual aquellas otras realidades a las cuales es común".[1]

De la misma manera se puede entender la confusión (lógica) o fusión del análogo con los analogados. No es la confusión de muchos conceptos en un concepto común, sino la de muchas significaciones en un término, aunque de maneras distintas. Mas, ya que unifica los conceptos en uno solo de manera proporcional, en cierta medida confunde la diversidad de los conceptos significados. "Y así, no sólo conviene con el análogo la confusión de los significados en un mismo vocablo, sino también cierta confusión de los conceptos o de las razones significadas en la identidad proporcional de ellos, de tal forma que se confunden no tanto los conceptos en cuanto tales, cuanto la diversidad de éstos".[2]

También es proporcional la predicabilidad o la predicación del análogo respecto de sus analogados. El predicado es aquí proporcionalmente superior a sus sujetos. Se predica de ellos siendo en cierto modo idéntico y en cierto modo no-idéntico. "Y, porque predica algo que abstrae en cierto modo de sus analogados...; en consecuencia, se sigue el que se compare a sus analogados como el mayor a los menores o como el superior a los inferiores; aunque aquello que les impo-

1. *ibid.*, pp. 115-116.
2. *ibid.*, p. 120.

ne no sea totalmente uno según la razón significada".[1] Y, ya que esto implica que se predica algo en parte igual y en parte diferente o distinto, el predicado no es convertible con ninguno de los sujetos en particular, y en ese sentido es un predicado no-convertible. Es decir, no es convertible o intercambiable con ninguno de los sujetos o analogados, porque no es coextensivo con ninguno de ellos. Solamente se convierte proporcionalmente con cada uno de ellos. "Mediante lo anteriormente dicho queda de manifiesto que el análogo no es un concepto disjunto, ni un concepto preciso desigualmente participado, ni un concepto de orden; sino un concepto uno que se dice y se predica según la proporción".[2]

Cayetano culmina su estudio explicando cómo se da la definición, la división y la ciencia de lo análogo. La definición de un análogo es proporcionalmente la del otro. No es la misma, sino sólo según proporción, pero puede aplicarse válidamente a los dos. Sabemos que la conceptualización analógica no puede prescindir o abstraer perfectamente de los análogos o analogados a los que se aplica. Lo mismo al aplicar la división a los análogos, debe tenerse en cuenta que la unidad que se divide es sólo proporcional. Y, finalmente, hay ciencia de los análogos, es decir, el término análogo no invalida la inferencia ni la prueba, ya que esa unidad proporcional que tiene hace que no incurra en equivocación y puede ser usado en el silogismo, incluso como término medio del mismo.[3]

3. La lógica de la analogía

Así como es capaz de trascender lo particular y llegar a lo universal, la analogía también es susceptible de lógica. Aunque no sean unívocos, los términos análogos pueden figurar en el razonamiento lógico sin volverlo falaz. Ciertamente lo unívoco es lo más propio de

1. *ibid.*, p. 122.
2. *ibid.*, p. 126.
3. Cf. *ibid.*, pp. 127-144.

la lógica, pero siempre de forma ideal. Lo equívoco, en cambio, se sale de la lógica, engendra falacia, invalida la argumentación. Pero lo analógico es sujetable a la inferencia y a la argumentación, como ya lo había visto Aristóteles: el término análogo puede entrar en el silogismo sin que éste se vuelva paralogismo. Puede controlarse lógica y discursivamente. Algunos han tratado inclusive de formalizar la lógica de la analogía, como I. M. Bochenski; quien, aunque tuvo algún éxito, me parece que propuso un formalismo demasiado pesado.[1] La analogía tiene semejanza con la admisión de grados en las cualidades de las cosas, que se ha introducido en un sector de la lógica paraconsistente, como en la que hace Lorenzo Peña.[2] Pero esta lógica parece que cada vez se va debilitando más y se va haciendo más complicada. Por eso veo la lógica de la analogía como no reductible a ella. Otros la han abordado con la lógica aristotélica tradicional, como lo ha hecho Ralph McInerny.[3] Pero prefiero un tratamiento intermedio, que recupera la idea aristotélica y a la vez utiliza elementos conceptuales de la nueva lógica.

Me parece que será suficiente con dar algunas caracterizaciones lógico-semánticas mínimas de la analogía, adaptando con ligeras modificaciones lo que de ella nos dice James F. Ross.[4] La univocidad se da en un término *T* usado en dos enunciados *p* y *q* si *T* significa en *p* la misma propiedad que *q*, y si en ambos tiene la misma extensión. Por ejemplo, "hombre" en "Pedro es hombre" y "Hitler es hombre". El término *T* es equívoco si sucede lo contrario. Por ejemplo "gato"

1. Cf. I. M. Bochenski, "On Analogy", en A. Menne (ed.), *Logico-Philosophical Studies*, Dordrecht: Reidel, 1962, pp. 96-117.

2. Cf. L. Peña, *Rudimentos de lógica matemática*, Madrid: CSIC, 1991, pp. 16-18, y el mismo, "Contradicciones y paradigmas: un enfoque paraconsistente", en M. Dascal (comp.), *Relativismo cultural y filosofía*, México: UNAM, 1992, pp. 43-81.

3. Cf. R. M. McInerny, *The Logic of Analogy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

4. Cf. J. F. Ross, "Analogy as a Rule of Meaning", en el mismo (ed.), *Inquiries into Medieval Philosophy*, Westport, Connecticut: Greenwood Publ. Co., 1971, pp. 35-74, especialmente pp. 38-43.

en "el animal que tengo en casa es un gato" y "la palanca que tengo en casa es un gato". Para pasar a la analogía, diremos que tiene varias clases: de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia o metafórica. Un término *T* es análogo de desigualdad si en *p* y *q* es unívoco, pero la propiedad *F*, significada por él, es poseída por el sujeto de *p* en diferente grado (según algún patrón), o de diferente manera (necesidad, contingencia, etc.) que el sujeto de *q*. Por ejemplo "virtud" en "la justicia es una virtud" y "la dureza de la piedra es una virtud". Un término *T* es análogo de atribución cuando figura en *p* (como "*F* es *T*") y en *q* (como "*G* es *T*"), y en *p* significa una propiedad *T* de *F* y en *q* significa una relación de *G* con *F* donde *G* es la causa de que *F* tenga *T* o un efecto de que lo tenga. Por ejemplo "sano" en "este organismo es sano", "este alimento es sano", "esta medicina es sana" y "esta orina es sana". El término *T* es análogo de proporcionalidad, entendiendo la proporción como semejanza, esto es, como semejanza proporcional, y la semejanza como identidad en algún respecto, pero no numéricamente, y la semejanza proporcional como semejanza de relaciones *ATx* y *BTy*, donde A está relacionada con x por *T* y B está relacionada con y por *T* (esto es, tienen propiedades formales comunes respecto a un conjunto de axiomas formales o lingüísticos, aunque no estén formulados en el lenguaje ordinario). De manera más concreta, el término *T* es análogo de proporcionalidad propia cuando es predicado en varios enunciados y es una relación que se da entre *x* y *A* y entre *y* y *B*, y *ATx* y *BTy* son proporcionalmente semejantes. Por ejemplo, "alma" en "el hombre, por el alma (racional), es intelectivo" y "el animal, por el alma (irracional), es sensitivo", ya que el alma es distinta (en naturaleza, no sólo en grado) en el hombre y el animal. El término *T* es análogo de proporcionalidad impropia (o metafórica) cuando

(i) *T* es predicado en un enunciado de la forma "*F* es *T*"; (ii) la denotación de *T* es una clase de objetos *Z* que tiene miembros individuales *w*, *y*, *z*, y *F* no es miembro de *Z*; (iii) entre *F* y los miembros de *Z* hay una semejanza proporcional con respecto a la relación *R* y R_1, y el comportamiento característico u otras propiedades de *F* y los

miembros de *Z*; (iv) *T* es usado como predicado de *F* para llamar la atención sobre las relaciones similares de *F* con los elementos de *Z*, y (v) *T* es equívoco respecto de su figuración en *p* y en los enunciados donde denota miembros de *Z*. Por ejemplo, "ríe" en "el hombre ríe" y "el prado ríe". En el primer enunciado tiene sentido literal, y en el segundo, metafórico, es decir, se enuncia que el prado está florido.

Así, la analogía se puede tratar en una teoría de la argumentación que siga la línea aristotélica. Y creo que en esa forma puede ayudar mucho en todos los ámbitos de la filosofía. Por eso entraré ahora al tema del concepto y del término analógicos (que conforman el juicio y el enunciado analógicos), para pasar después al de la argumentación analógica.

El término análogo, como ya dije antes, es el que es intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque se acerca más a esta última. Es en parte igual y en parte diferente; y, aunque en él predomina la diferencia, no pierde la igualdad a tal punto que no pueda usarse en el silogismo. Puede ser metafórico, de atribución, de proporcionalidad o de desigualdad física.

El juicio analógico es aquel en el que hay uno o más términos usados en sentidos análogos. Y puede darnos una inferencia y una argumentación válidas. La argumentación analógica puede abarcar desde lo metafórico, como se hacía en la Edad Media con la hermenéutica bíblica y en la poesía, pasando por la atribución metafísica de un primer analogado, y por la universalidad proporcional de la ética, hasta la analogía de desigualdad de la física, en la que se consideraba que el acercamiento a la univocidad era correlativo a los grados de contingencia que se acercaban a la necesidad, es decir, lo que era contingente pero se daba las más de las veces (lo *contingens ut in pluribus*).[1] Lo unívoco se daba, si acaso, en la lógica formal y en las matemáticas. Pero, sin entrar en esos campos, lo impor-

1. Para más detalles sobre la noción de analogía, cf. M. Beuchot, "La analogía como instrumento lógico-semántico del discurso", en *Analogía* (México), 1/1 (1987), pp. 5-13.

tante es que para el discurso ético se requiere una perspectiva analógica. Las personas tienen algo de inconmensurable, pero también cierta conmensurabilidad. Se hacen conmensurables por analogía. Lo mismo los grupos y las culturas. Podemos comunicarnos a través de la traducción analógica, ni completamente unívoca ni completamente equívoca. La misma realización de la justicia exige la analogicidad, la proporcionalidad. Una justicia unívoca es inconseguible o vana, y una justicia equívoca simplemente no es justicia. Parodiando a Kant, la ética sin bien común es vacía, pero sin analogía es ciega; porque el bien común es proporcional, analógico, tiene que dar cuenta de las diferencias de los individuos y de los grupos, sus necesidades y prioridades.

4. El orden analógico

También la analogía implica cierto orden. De hecho, aplicar la analogía es ordenar cosas que no se encuentran completamente organizadas (como vemos que son las cosas del mundo).[1] No se puede ordenar un conjunto puramente unívoco, pues no lo necesita; ni uno puramente equívoco, porque es imposible de ordenar. En efecto, el orden requiere multiplicidad y diversidad (lo uno e idéntico no es susceptible de orden, ya está ordenado). Pero el orden también requiere cierta disposición, ya sea jerárquica o relativa. Se ha llegado a decir que la analogía exige un más y un menos, esto es, una jerarquización; pero también puede darse de manera más horizontal, sólo que marcando cierta proporción o relación. En efecto, el orden es relación, relación ordenada entre las partes de un todo, por lo que la analogía es también cierta relación ella misma. Y hay muchos tipos de todos (o de conjuntos). Unos son todos lógicos, o universales unívocos, como el hombre se divide en los hombres indivi-

1. Cf. I. M. Ramírez, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca: BTE, 1962, pp. 16-17.

duales. Otros son todos reales, concretos. Uno es el todo integral, que tiene partes integrantes, como el hombre se divide en cabeza, tronco y extremidades. Otro es el todo potestativo o facultativo, que se divide en partes potestativas o facultades, como el hombre en facultad motriz, intelecto, memoria y voluntad. Otro es el todo analógico, que tiene partes proporcionales. El todo analógico es el que no tiene partes homogéneas, sino diferentes, y tiene que tomarlas en cuenta a todas y cada una, según su proporción y su función, para poder ordenarlo, organizarlo.

Esta conciencia de lo finito dentro de la infinitud potencial, de los límites dentro de lo ilimitado posible, se ve muy a las claras en la doctrina de la analogía, tanto en el lenguaje metafórico como en el lenguaje directo y natural, que admite cierto margen de polisemia, y por eso hay que atender cuidadosamente al carácter analógico de su interpretación. La interpretación misma involucra analogicidad. Es algo muy emparentado con la prudencia en la tradición aristotélica, esa *phrónesis* en la que se reúnen lo universal y lo particular. La infinitud desaforada y vertiginosa de los individuos se ve sujetada al menos un poco en la generalidad "moderada" de lo prudencial, que no es ni unívoco ni puramente equívoco, sino analógico. Y eso es lo que hace importante a la analogía para los asuntos humanos, para las ciencias sociales.

En efecto, Aristóteles tiene mucho cuidado de señalar las virtudes de la analogía. En varias partes estudia la significación de los términos, principalmente los unívocos y los equívocos (homónimos y sinónimos). Dentro de los equívocos, hay unos que lo son *pros hen*, esto es, según algún significado determinado que es el principal. Allí se sitúan los términos análogos. Al Estagirita le preocupa la ambigüedad y sentido múltiple de los términos equívocos. Llevarían a paralogismos, como provocar que un silogismo, por tener un término doble, tenga cuatro términos, cuando debería tener sólo tres; y llevarían, por supuesto, a falacias, como a la de equívoco o a la de anfibología. Pero encuentra que no todos ellos tienen la misma vaguedad. Algunos no tienen remedio en esa polisemia desbocada; pero otros, a pesar de su ambigüedad, pueden ser sujetados a una significación

sistemática; se vuelve deliberada, y ya no mero producto del azar irremisible. Son los análogos. Siguen siendo equívocos, pero con una equivocidad a propósito, deliberada, sistemática: su ambigüedad no es inaprehensible, y pueden manejarse como teniendo un ámbito de significación o polisemia lo bastante fijo (o consciente de sus variaciones) como para guardar cierta univocidad (la suficiente). Es lo que igualmente vio Peirce, cuando dijo que la lucha de la ciencia se da contra la vaguedad y ambigüedad de fondo de los fenómenos.[1]

Aristóteles alcanza a ver que son muchísimos los términos que tienen esta vaguedad o campo variable de significación. Fue algo que asimismo detectaron los escolásticos, algunos de los cuales llegaron a decir que todos los términos eran análogos (o incluso potencialmente equívocos), a saber, fuera de su contexto; y es algo que también vio el propio Russell en su artículo "Vagueness".[2] También lo vio Bolzano, y por eso propuso una lógica de la variación *(Variationslogik)*.[3] Lo importante es la polisemia radical que señala Aristóteles en el lenguaje (aunque no niega la univocidad). Aquí, en esta polisemia, es donde tiene su campo apropiado la hermenéutica o interpretación, donde hay expresiones con varios sentidos, es decir, no unívocas, porque éstas tienen un solo sentido y no necesitan ser interpretadas, ni tampoco equívocas, porque éstas no pueden tener interpretación. Tienen que ser algo intermedio; no unívocas, pero tampoco equívocas completas, sino análogas; por ejemplo, los análogos de proporción impropia, como son las metáforas, son la *crux* de la teoría del lenguaje y de la interpretación, lo más granado explicativamente.

1. Cf. C. Engel-Tiercelin, "Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism", en *Transactions of the Charles Sanders Peirce Society*, 28 (1992), pp. 41-88.

2. Cf. B. Russell, "Vaguedad", en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1960, pp. 17 ss.

3. Cf. J. Berg, "Bolzanos Variationslogik", introducción a B. Bolzano, *Von der mathematischen Lehrart*, ed. J. Berg, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981, pp. 14 ss.; además M. Beuchot, "Bernard Bolzano y las paradojas", en *Casa del tiempo* (UAM-Iztapalapa), vol. III, n. 29 (1983), pp. 22-26.

En cuanto a la pervasión de la analogía y la equivocidad en el lenguaje, los escolásticos (p. ej. Tomás de Mercado) decían que prácticamente toda palabra podía ser equívoca (o analógica); así, "hombre" podía significar al hombre vivo o al hombre pintado en la pared. Pero estos filósofos exigían para los términos un contexto, al menos un contexto proposicional, aunque también más amplio, ya que decían que los términos análogos tenían el significado más famoso *(famosior)*, es decir, el más usual o el más aceptado, el que se debía a su acepción; además, decían que, en los términos análogos, "tales son los sujetos cuales lo permiten los predicados";[1] p. ej., si digo "el hombre corre", lo primero que se puede pensar es que estoy usando "hombre" en el sentido usual de hombre vivo; sólo en segunda instancia podrá pensarse que me estoy refiriendo al pintado, y que en la pintura se lo ha representado como corriendo. Es más, si deseo usarlo en sentido figurado o restringido, pero no en el sentido usual, tengo que decir "el hombre pintado corre", o bien "el hombre corre, en la pintura" (que lo representa). Este último enunciado aún tendría cierta ambigüedad. Más bien se le ayuda al aplicarle lo que los escolásticos del siglo XVI llamaban "alienación" o transferencia,[2] según la cual se detecta y explicita el uso anormal del término en el enunciado.

5. Aplicaciones recientes

La filosofía actual está muy necesitada de la analogía, de la racionalidad analógica. Por ejemplo, se dice que la filosofía reciente tuvo un giro lingüístico, seguido de un giro hermenéutico y de un giro pragmático; pero precisamente en la filosofía analítica hizo falta una perspectiva analógica para evitar que su lógica y su ontología

1. Cf. T. de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. M. Beuchot México: UNAM, 1986, pp. 68-78.

2. Cf. J. Maritain, *El orden de los conceptos. Lógica formal*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1958, pp. 108-109.

se encerraran en la exigencia formal inmanente del univocismo,[1] y para la hermenéutica y la pragmática hace falta lograr la analogicidad, buscar una hermenéutica analógica y una pragmática analógica también.

El que más se acercó a la analogía en la hermenéutica fue Paul Ricoeur, pero no la alcanzó plenamente; es necesario recuperar y desarrollar sus intuiciones. Y, de hecho, lo que están buscando en el fondo Gadamer, Derrida y Vattimo es una perspectiva analógica que evite que caigan en la equivocidad relativista. Derrida necesita una distinción analógica que evite el predominio caótico y aniquilante de la desconstrucción de la metafísica dentro de la *différance*. Más la distinción que la diferencia. Ya que la analogía es predominantemente diferente, pero sin perder la mismidad, se tendría esa preservación de lo diferente que está buscando. Y entonces la metafísica podrá convivir con la desconstrucción, que será simplemente evitar que se considere unívoca, y permanezca siempre en el ámbito de la analogicidad. La desconstrucción, ya que es conservación y protección de la diferencia, es destrucción de la univocidad; pero no necesita caerse en la equivocidad para ello, hay que permanecer en la analogía.

También se siente la ausencia de la analogía en Apel y Habermas, que tienen una concepción para nuestro gusto demasiado univocista todavía del diálogo. La analogía ayudaría mucho a su concepción dialógica de la racionalidad. Falta llegar al diálogo analógico, a una racionalidad discursiva acorde con él. Y entonces se puede entender la proclama postmetafísica tanto de Apel[2] como de Habermas[3] como una

1. Sobre esto, cf. M. Beuchot, *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica,* México: UIA, 1983, y el mismo, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1987.

2. K. O. Apel, "Respuesta a M. Beuchot", en S. Arriarán - J. R. Sanabria (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva. En torno a un debate con Karl-Otto Apel*, México: UIA, 1995, p. 68: "Aún no diría que mi posición es metafísica. Yo diría que es postmetafísica".

3. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus, 1990, pp. 38-63.

búsqueda de trascender la metafísica univocista, y se puede entender esa postmetafísica como analogicidad, o por mejor decir como la vuelta a la metafísica analógica, sin necesidad ya de ser postmetafísica. En el caso de Apel y Habermas, se resalta la necesidad de universalidad en el reconocimiento del otro como igual, dando demasiada cabida a la universalización, con riesgo de querer homogeneizar o uniformar de manera unívoca.

En efecto, la misma urgencia de aplicación de la analogía se encuentra en el giro lingüístico y en el giro pragmático de la actualidad. Es bien sabido que el giro pragmático se inspira eminentemente en Charles Sanders Peirce, por un lado, y en Ludwig Wittgenstein, por otro. Pues bien, ambos autores estuvieron conectados con la analogía, y la estuvieron perfilando para su teorización. Más conscientemente Peirce, que fue tan buen conocedor de la escolástica, sobre todo en lógica. Aborda la analogía a través de su noción de abducción, como el razonamiento analógico o por analogía que se recoge en la hipótesis. Pero le faltó desarrollarlo, y sobre todo aplicarlo a los diversos campos que lo requerían. Wittgenstein se acercó a esa noción de analogía por varios rodeos, sobre todo con su noción de "parecidos de familia", que concede a las cosas, principalmente para abordar el problema de lo universal.

El mismo Lévinas, con su reconocimiento del Otro y del otro, está buscando la analogicidad que lo haga aceptarlo en algo unitario y sin embargo distinto. A veces se le siente demasiada inclinación a la equivocidad. Tal vez hasta se puedan encontrar en él los elementos para plantear ese reconocimiento analógico del otro en el plano de la ética. Y entonces no se necesita poner a la ética como filosofía primera en lugar de la metafísica. La metafísica podrá seguir siendo la filosofía primera; pero, al ser analógica, y al darse la distinción de manera principal en la persona, entendida no sólo como substancia sino como relación (y, proporcionalmente, más como relación), se tiene que acudir a la persona humana para que se complete como metafísica, y con esa metafísica de la persona (que inicia la antropología filosófica, como mediadora) se entra ya a la ética misma. Además, el conocimiento analógico del otro como prójimo y

como oprimido puede subsanar deficiencias que se echan de ver en la postura de Lévinas sobre el conocimiento y el reconocimiento del otro, que a veces corre el riesgo de equivocismo. Es cierto que en el contacto con el otro hay un misterio parecido al que uno se encuentra en su contacto con el Otro con mayúscula, con el Absoluto o la Trascendencia. Mas, para no renunciar a decir algo sobre el otro, que permanece siempre irreductible y con una sobrecarga de significado en la comunicación, que se pierde en nuestro pobre uso del lenguaje, se puede acudir a la analogía para describir nuestro conocimiento del otro y nuestro trato con el otro, inclusive nuestro reconocimiento del otro y nuestro respeto por él. La teoría de Lévinas resalta el carácter de particularidad del otro, dejando amplio margen para la diferencia, pero dificultando el encuentro en un proyecto común hacia el bien, o hacia el bien común.

Veamos un ejemplo final. Más allá del univocismo y del equivocismo, es precisamente Bartolomé de las Casas quien tuvo un reconocimiento analógico del indio, en el que respetó muchas diferencias, y buscó cierta uniformidad o comunidad o igualdad. Reconoció el humanismo indígena, sin exigir que fuera como el europeo; le concedió diversidad. Pero reconoció la igualdad del indio como hombre, como participante de la naturaleza humana, con derechos humanos comunes y con una exigencia de justicia que los unía a todos los hombres. Su analogismo le hizo aceptar las creaciones culturales de los indios, a la vez que reprobar la antropofagia y los sacrificios humanos. La apertura sin rechazo es tan esterilizante como la descalificación sin comprensión.

Hay mucha riqueza que sacar de la analogía. Ciertamente no es la panacea de los alquimistas, pero sí es una piedra de toque para calibrar la sutileza y profundidad de una doctrina, tanto filosófica como científico-social. Hay mucho aquí que se puede desarrollar.

6. Resultado y síntesis: entre presencia y ausencia, no *diferancia*, sino distinción, posibilitada por la analogía

Y es que, como lo hace ver Ramón Xirau,[1] buscamos la presencia de lo que se nos escapa. Y, como no podemos tener la presencia plena, a veces actual, y tampoco podemos quedarnos con la ausencia, o presencia completamente ambigua, tenemos que quedarnos con una presencia sentida, a medias intuida, pero real. Es lo que Derrida, parodiando a Lacan, nos dice: que la *différance* (diferancia o diferenzia) consiste en la presencia ontológica y la desconstrucción de dicha presencia. Pero falta añadir que esa presencia es sólo analógica; no unívoca, porque sería plena y total, y eso no se alcanza; pero tampoco es equívoca, porque sería im-presencia, desencuentro; sino algo analógico, quedando siempre algo de insatisfacción, un *encore* (como diría Lacan), un todavía, insalvable, insuperable.

1 Cf. R. Xirau, *Sentido de la presencia*, México: FCE, 1953, pp. 50-51 y 57 ss.

III. LA HERMENÉUTICA Y SU NATURALEZA ANALÓGICA

1. Planteamiento

Después de haber abordado en el capítulo anterior el concepto de analogía, en éste trataré de bosquejar mi propuesta de una hermenéutica analógica. Lo haré de manera muy sucinta, pero lo suficiente para dar una idea de lo que ya he expuesto en otras partes.[1] Primero intentaré explicar lo que es la hermenéutica, tomada en general; y, ya que hemos tratado en el capítulo anterior lo que es la analogía, pasaré a unir esos dos conceptos en la forma de hermenéutica analógica. De hecho, todo el libro es un intento de mostrar el carácter pertinente y fructífero de dicha hermenéutica analógica. Se tratará de elaborar sus nociones principales y de dar, asimismo, algunas aplicaciones suyas, como a las ciencias humanas, a la comunicación, a la retórica y a la vivencia e interpretación comprensiva de los símbolos.

1. Entre ellas, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Universidad Intercontinental - Miguel Angel Porrúa, 1996; *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997; y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.

2. Hermenéutica

Tratemos, primero, de definir la hermenéutica, tomada ahora en general (después la abordaremos como hermenéutica analógica). La hermenéutica, que viene del verbo griego *"hermeneuein"* (el cual significa igualmente interpretar que comunicar) y que algunos hacen derivar del propio nombre de Hermes, es la disciplina de la interpretación, y puede ser ciencia o arte, o ambas cosas, según se entiendan estos conceptos. Si se acepta que ciencia es un conjunto ordenado de conocimientos –aunque no llegue a tener una estructura axiomática, sino tan sólo la necesaria y suficiente para jerarquizar y disponer los conceptos y enunciados de que consta–, entonces la hermenéutica es una ciencia. Y, si se acepta que arte es un conjunto de reglas de procedimiento para hacer bien algo, entonces la hermenéutica es también un arte, esto es, dispone sus conocimientos –los que tiene en cuanto ciencia– para que sirvan en la aplicación. Por ello es un saber a la vez teórico y práctico, al modo como la lógica tiene un aspecto de lógica pura o teórica *(docens)* y otro de lógica aplicada *(utens)*.

Hemos dicho que la hermenéutica es un saber de la interpretación. ¿Qué se interpreta? Textos. Pero la noción de texto ha sufrido varios cambios. Usualmente entendemos por "texto" el documento escrito; así se ha solido entender las más de las veces los textos. Mas también pueden ser textos otras cosas. Por ejemplo, Gadamer amplía la noción de texto al diálogo.[1] El texto escrito es cerrado, mientras que el diálogo es un texto en alguna medida abierto; no está circunscrito por el papel, y tiene cierta independencia. Ricoeur añade como texto la acción significativa,[2] tomando esto del psicoanálisis, pues el psicoanalista, más que interpretar las palabras que dice el pacien-

1. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 446.

2. Cf. P. Ricoeur, "The Model of the Text. Meaningful Action considered as a Text", en el mismo, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and transl. by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 197 ss.

te, interpreta la tranferencia, que es una acción o, por lo menos, se manifiesta en ciertas acciones. Además, hay otras cosas que se pueden tomar como texto: esculturas, edificios, etc. Inclusive, los medievales tomaban como texto al mundo.

Pero nos está sucediendo con la noción de texto en la hermenéutica lo que le sucedía a la noción de estructura en el estructuralismo: que se aplicaba a casi todo, a cualquier cosa, con tal que no estuviera completamente caótica o desordenada. Aquí parece que todo lo que pueda significar algo podría ser tomado como un texto, y eso puede abarcar todo, cualquier cosa. Para evitar tal ambigüedad por demasiada extensión, nos centraremos en los tres modelos de texto señalados al principio: el escrito, el hablado y el actuado. Y, predominantemente, en el escrito, que es el más usualmente tomado como texto.

Comparando la hermenéutica con la semiótica, el texto es un signo, o fenómeno sígnico, y es emitido por un autor y recibido por un intérprete. Son el escritor y el lector, que se relacionan mediante el texto. Mas, para que el lector pueda entender el texto, se requiere además un código, una competencia lingüística (o cultural) que haga posible captar la actuación lingüística del autor, que es precisamente el texto que fue obra suya. Así, mediante el código, el lector puede decodificar el texto que el autor encodificó. Ya el texto mismo es un canal, tiene una corporeidad, en nuestro caso, gráfica, que se da sobre algún material que soporta y vehicula la escritura (desde la piedra, pasando por el pergamino, el papiro y el papel, hasta llegar inclusive al disco de la computadora). Hay varias clases de texto (ideal, real, etc.),[1] pero prefiero aludir al real y concreto que nos llega de un autor. También hay varias clases de autor (ideal real, etc.), pero igualmente prefiero referirme al autor de carne y hueso que dejó su escrito. Del mismo modo, hay varias clases de lector (ideal, real, etc.), pero prefiero asimismo el lector que con todas sus deficiencias de comprensión se acerca al texto.

Junto con el código que es necesario para interpretar, se tiene

1. Cf. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 126 y 130.

que tomar en cuenta el contexto del código: la cultura o tradición en la que se ubica. Hay un horizonte de comprensión, configurado por esos presupuestos (pre-conceptos y pre-juicios) en los que se encuentra el autor y en los que se encuentra el lector. Es decir, cada uno tiene su propio horizonte. La comprensión supone una fusión de horizontes; es la adecuación o compaginación del horizonte del lector con el del autor. Por supuesto, nunca es completa la comprensión, siempre hay pérdida, siempre es sólo proporcional. Pero cuando es suficiente, puede darse una comprensión satisfactoria.

Y es que interpretar es poner un texto en su contexto. Tenemos la intuición común de que un texto descontextualizado no puede comprenderse de manera adecuada. Pero justamente poner un texto en su contexto es colocar algo particular en el seno de algo más general, lo individual en lo universal, lo momentáneo en la historia. En ese sentido, también comprender es, de alguna manera, explicar. Pero, igualmente, aquí contextuar o colocar lo particular en lo universal, el texto en el contexto, es una especie de vuelta: un círculo, el círculo hermenéutico. Pero puede resolverse esa circularidad tomándola como no-viciosa, incluso como virtuosa.[1]

El texto principal y más complejo es el símbolo y lo que tiene que ver con lo simbólico (el mito, el rito, la metáfora, etc.). El símbolo como texto, o el texto simbólico, es algo central para la hermenéutica. Es donde la interpretación encuentra su prueba de fuego y su principal aplicación. Es donde cualquier hermenéutica manifiesta su rendimiento y su potencial cognoscitivo. El símbolo siempre remite a otro significado distinto del que exhibe de manera superficial y aparente; lleva a un significado profundo, oculto, inclusive misterio-

1. Sobre este círculo hermenéutico habla M. Heidegger (cf. *Ser y tiempo, México*: FCE, 1971, 4ª ed., pp. 166-172); pero, como para él el comprender es un rasgo existenciario del hombre, y la interpretación es el desarrollo de la comprensión *i.e.* no son lo mismo comprender e interpretar, sino que esta última es el desarrollo de aquélla, y la comprensión siempre parte de pre-comprensiones, por ello esa circularidad de la comprensión y de la interpretación es connatural a la comprensión, y por ello el círculo hermenéutico no puede ser un círculo vicioso.

so. Algunos como Raimon Panikkar dicen que el símbolo no se puede interpretar, que sólo se puede vivir.[1] Otros, al revés, tratan de traducir el símbolo a un discurso lógico de índole cientificista; pero hay otras posturas intermedias en las que el símbolo se puede interpretar, con la exigencia de cierta vivencia, y sabiendo que no se lo va a comprender enteramente, sin agotar su contenido. (Esto será retomado después, en su lugar propio, el capítulo IX. Allí veremos si el símbolo puede ser interpretado y en qué medida.)

Si se carga la interpretación hacia el lado del autor, se tendrá una hermenéutica objetivista; si se la carga hacia el lado del lector, se tendrá una hermenéutica subjetivista. Creo que no se puede tener una pretensión objetivista que se imagine que va a captar la intencionalidad del autor en toda su riqueza; pero tampoco se puede profesar un subjetivismo que permita traicionar completamente al autor, dejar de lado sus intenciones comunicativas y solamente usar a nuestra conveniencia su texto. Por ello, el texto mismo, que es el entrecruce del autor y el lector, es el que puede darnos una "verdad del texto" que resulte del encuentro de autor y lector, de modo que no se renuncie a la lucha por alcanzar la intención o el sentido del autor, pero se tenga conciencia de que siempre habrá una injerencia de nuestra subjetividad. Por eso debería hablarse de una mediación entre autor y lector, de un límite analógico o proporcional constituido precisamente por el texto como punto de encuentro de la intencionalidad del autor y la del lector.

Asimismo, no se puede postular una lectura unívoca, que pretenda comprender al autor de manera exhaustiva, como tampoco se puede permitir una lectura equívoca, que deforme al autor según los intereses y aun las conveniencias del lector; tiene que llegarse también a una mediación proporcional, a un límite analógico. No es cierto que solamente puede haber una sola interpretación válida de un texto, pero tampoco pueden ser válidas todas las interpretaciones posibles del mismo; hay una gradación, una jerarquía, según la

1. Cf. R. Panikkar, "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en K. Kerenyi et al., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Ánthropos, 1994, pp. 383-413.

cual las interpretaciones se acercan o se alejan a la verdad textual, a la validez. Puede haber un conjunto de interpretaciones válidas de un texto, pero unas serán más válidas que otras, más cercanas o más lejanas de esa verdad textual; y, a partir de un punto, esa verdad decrece y caen en el equívoco, en el error. Todo esto nos indica que debemos pensar la hermenéutica en los límites de la analogía, esto es, pensarla como hermenéutica analógica.

3. Hermenéutica y analogía: la hermenéutica analógica

Para comprender lo que es una hermenéutica analógica, conectemos la hermenéutica con la analogía. La analogía se coloca entre la univocidad y la equivocidad, aunque en ella predomina esta última, a saber, la diferencia. Por eso, una hermenéutica analógica, tal como yo la entiendo, intenta evitar el univocismo de los cientificismos o positivismos, al igual que el equivocismo que se nota en muchos de los propugnadores de la postmodernidad. Dará un equilibrio y una mediación, por la proporcionalidad que la misma analogía implica. Es una hermenéutica que usa como modelo de interpretación la analogía. Se coloca en la línea de Paul Ricoeur, que proponía la metáfora como modelo interpretativo.[1] Pero, ya que la metáfora es sólo una de las formas de la analogía, se ha querido que este modelo interpretativo abarque todas las formas de la analogía, y no sólo la metafórica. También dará cabida, por ello, a la metonimia. Brinda un espectro de posibilidades interpretativas más amplio y más completo que el modelo ricoeuriano. Sigue su misma tradición, pero intenta llevarla más allá.

Para la hermenéutica, lo más importante es que la analogía se aleja de la univocidad, con lo cual permite abrir el espectro del conocimiento, dando margen para que no haya una sola verdad o una sola interpretación válida, sino varias; pero, como también se aleja de la equivocidad, esas varias posibilidades de verdad se dan jerarquiza-

1. Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983.

das, y además se evita el relativismo; sólo se da cabida a un sano pluralismo. Así, una hermenéutica analógica, sin quedarse en la univocidad positivista de una sola interpretación, ni caer en la equivocidad relativista del sinnúmero de interpretaciones, abre el margen de la verdad interpretativa, y deja que sean varias las interpretaciones verdaderas y válidas, pero jerarquizadas según su acercamiento o alejamiento de la verdad textual, y el criterio de esa cercanía o lejanía no se da sólo desde el lado del autor ni sólo del lado del lector, sino en el lado de su confluencia en el texto.

4. Las condiciones de la interpretación analógica

Mas para eso hay que cumplir lo que decía San Anselmo acerca de la interpretación de la Sagrada Escritura: creer para comprender, y comprender para creer. Es decir, sólo se puede comprender si creemos algo, y sólo si comprendemos algo, podremos creer más. Parece un círculo vicioso, pero más bien es limitar la circularidad; es darle, por así decir, "la cuadratura al círculo", y así frenar su propia circulación, satisfacer su propia petición de principio, su demanda de parar en el origen, de detener la progresión infinita. Esta cuadratura se da porque en la confluencia del microcosmos y el macrocosmos, que es la inteligencia imaginativa, se unen en lo finito y lo infinito –como quería Cusa, se da la unión de los opuestos–; ella es su piedra filosofal. De hecho, es el principio del hermetismo, y, en cierta medida al menos, de la hermenéutica misma.

Pero hay que evitar o cambiar el principio de la gnosis. La gnosis pide el conocimiento, pero parece relegar el afecto. Hay que hacer lo que San Juan el evangelista: lograr una gnosis que no deje de lado el afecto, la caridad. En San Juan se daba la auténtica gnosis, la que no dejaba de lado ni el conocimiento ni el amor, sino que les daba sus justas proporciones.[1]

1. Cf. L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris: Aubier, 1960, t. I. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères.*

La hermenéutica analógica tiene como otra de sus condiciones de posibilidad el diálogo. Es dialógica. En efecto, la determinación de lo adecuado de una analogía, de una proporción captada, depende del acuerdo (también analógico, tal vez) que se alcance con los otros intérpretes o con los receptores de la interpretación. Siempre hay que dialogar para que se acepte una nueva interpretación, y para ello hay que poder argumentar, aun sea no de manera apodíctica, pero sí, por lo menos, de manera tópica y retórica. En estos métodos de discurso que no son rígidos, como la dialéctica (tópica) y la retórica, es donde más se ve la dialogicidad del pensamiento analógico.

5. Un ejemplo: la analogía-iconicidad dentro de la retórica y su condición hermenéutico-pragmática

De hecho, uno de los lugares en los que se ve con mayor claridad la exigencia de la analogicidad hermenéutica y pragmática es en la retórica.[1] La retórica alimentó a la hermenéutica, pues le daba como instrumentos de interpretación los tropos que ella usaba para la exposición. En efecto, la hermenéutica involucra la *inventio* y la *dispositio* retóricas. De una manera tanto más fuerte cuanto que se centra en los símbolos, en línea tanto sincrónica como diacrónica. La *inventio* era la búsqueda de argumentos para apoyar algo; pero también puede ser hallazgo de argumentos que apoyen una interpretación.

La hermenéutica se coloca en las dicotomías. Y trata de reducirlas, como fue el intento del barroco: reducir la dicotomía de lo religioso y lo secular, o de lo sacro y lo profano.[2] Se le lleva al ámbito de lo analógico, que es donde pueden confluir. Y también fue el intento del pragmatismo norteamericano, sobre todo en Peirce y en Dewey; fue una buena aportación suya.

1. Cf. mi trabajo *La retórica como hermenéutica y pragmática*, Barcelona: Ánthropos, 1998.

2. Cf. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, p. 233.

Hablé de pragmatización y hermeneutización de la filosofía. Cuando, inclusive, semantizamos la filosofía, y vamos del lenguaje a la realidad, es muy distinto partir de la expresión literal que de la simbólica. Partir de la simbólica es más complicado, y nos da una ontología distinta que partiendo de la literal. La expresión simbólica exige una agudeza y una ductilidad que no exige la literal, y da sutileza para aprehender la realidad de manera más dinámica y ágil. Es el dominio de la variabilidad que se acepta, pero que no devora sus límites; se mueve con agilidad, presteza y elegancia, pero dentro de su ámbito. Más aún, pide ser atrapada en los entrecruces, en esa fusión de horizontes y de fronteras.

La hermenéutica, que siempre exige cierta trascendencia de la literalidad, y que nos integra, también en cierta medida, en la simbolicidad, conduce a una ontología más dúctil e inestable, a la vez, que la que nos ofrece la ciencia. Se da, así, una ontología simbólica, o una simbología ontológica. No tiene por qué darse una simbología anti-ontológica, como algunos han creído. Puede el simbolismo enviarnos a una ontología, pero será una ontología muy peculiar.

Percibir y comprender la realidad es muy distinto: partimos de la literalidad que da la simbolicidad. Una actitud literalista y una actitud simbolista. Más aún, hay que conjuntar las dos cosas, como en la metáfora se unen el significado literal y el metafórico.

6. Monologicidad y dialogicidad en la hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica es dialógica, según ya hemos dicho y apuntado al hablar de sus condiciones de posibilidad, porque la determinación de la analogía, que es proporcional, requiere de la intervención dialógica, la cual es intersubjetiva. Pero también, y por lo mismo, involucra al sujeto (al menos un tipo de sujeto, un modelo de subjetividad: el hermenéutico). En el seno del diálogo se da la reflexión individual, que hace posible el diálogo mismo, visto como un compartir lo que cada quien reflexiona desde sí mismo y en contac-

to con los demás. Si bien no existe el solo sí mismo, el monólogo solipsista, tampoco existe el diálogo que no se componga de individuos que comparten su reflexión. Así, la reflexión, aunque es influida por el diálogo, también influye en él. Esa reflexión lleva a la abstracción, a la universalización, y conduce a lo que se presenta de manera dialógica como una hipótesis a comprobar en el debate intersubjetivo. Es un acto de abstracción individual, pero encuadrada en una comunidad cultural con su marco conceptual. Esto no impide que haya una realidad independiente de ese marco conceptual, aunque sólo cognoscible a través de ese marco. Pero no como un noúmeno que se nos queda sin conocer más allá del fenómeno que nos permite ver el marco conceptual. En esto soy partidario de Peirce, quien no creía en la kantiana división de fenómeno cognoscible y noúmeno inalcanzable.[1] El noúmeno, esencia o substancia se puede alcanzar cognoscitivamente a partir de las apariencias; si algo se nos presenta en el conocimiento, podemos captar su realidad substancial, aunque sea solamente al final de la investigación, o en condiciones ideales. Yo diría que esto que sostengo es a la vez realismo y relativismo moderados; es decir, sostengo un relativismo relativo, o limitado, o moderado. Porque creo que más allá de la semiótica o pragmática trascendental de Apel (y, al menos en parte, también de Habermas), hay una base realista que la sustenta y la hace posible; y más allá del marco conceptual de Putnam, hay una realidad que existe y se conoce, aun cuando sea en condiciones ideales. Putnam dice haberse inspirado en Peirce para su realismo interno o pragmático del marco conceptual.[2] Apel dice igualmente haberse inspirado en Peirce para su

1. Peirce niega la existencia de algo como la cosa en sí, lo cual es lo mismo que negar la distinción fenómeno/noúmeno. Cf. Ch. S. Peirce, "Consequences of Four Incapacities", en el mismo, *Writings. A Chronological Edition* (ed. E. C. Moore et al.), Bloomington: Indiana University Press, 1984, vol. II, pp. 238-239.

2. La misma noción de marco conceptual de Putnam está inspirada en Peirce. Cf. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989 (2d. pr.), p. 70. Y, además de "realismo interno", llama "realismo pragmático" a su realismo.

teoría de la verdad como consenso más un *a priori* de la comunicación, así como para la idea de la semiotización de la filosofía trascendental kantiana, aunque más bien parece una trascendentalización de la semótica.[1] También yo me inspiro en Peirce para presentar un modo de universalización analógico, dentro de lo que él llama abducción o abstracción abductiva, o universalización hipostática, que se formula como hipótesis y se presenta a la intersubjetividad para ser comprobada, pero que es como el icono: su verdad no depende de la mera convención, sino de su representación de la realidad.

Hay, pues, un rejuego de lo natural y lo social en este proceso de universalización o conceptualización. Hay cierta dependencia de lo social que no ahoga lo natural. Hay un cierto relativismo, moderado, con respecto a los marcos conceptuales para captar la realidad; pero ella sigue siendo alcanzable por esa facultad abstractiva y abductiva por la que nos relacionamos exitosamente con nuestro entorno, lanzando hipótesis que luego son contrastadas intersubjetivamente en el diálogo y la relación con la realidad. Con esto se puede ubicar el relativismo en su justa medida, y evitar un relativismo extremo (equivocista) así como la pretensión de un absolutismo extremo (unívocista). Nos quedamos con un relativismo relativo o analógico, en el que no desaparece la naturaleza en la cultura, sino que se apoyan mutuamente.

7. Resultados

Abrigo la esperanza de que estas reflexiones y estas líneas a desarrollar, es decir, esta invitación al diálogo, llamen la atención hacia esta problemática de la analogía como algo que interesa al pensamiento actual, sobre todo a la hermenéutica. Es algo que se necesita para romper los nudos ciegos a los que se ha llegado, las más de las

1. Apel ha inspirado su pragmática trascendental en Peirce, quien había realizado la semiotización de la filosofía trascendental de Kant. Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 19, vol. II, pp. 165 ss.

veces por sólo disponer de una contraposición tajante entre lo unívoco y lo equívoco. Tanto recurso al univocismo, en el positivismo y el cientificismo de la modernidad ha orillado a muchos al más severo y extremo equivocismo. Y ya es tiempo de dar oportunidad a otra alternativa, que se beneficia de las dos anteriores y no incurre en sus deficiencias y problemas, a saber, la analogía, la analogicidad, que promete brindarnos muchos beneficios si sabemos acogerla, profundizar en ella y cultivarla.

La misma historia de la hermenéutica nos hace ver la necesidad de una hermenéutica analógica, ya que dicha historia se ha tejido a través de la lucha entre el univocismo y el equivocismo, esto es, entre el literalismo y el alegorismo; y pocas veces se ha encontrado el equilibrio en el analogismo. Pero cuando se ha logrado, se tiene una hermenéutica muy fructífera y lo más rigurosa posible, todo ello a la vez. En el capítulo siguiente atenderemos a esos momentos y pensadores que han atinado a la analogicidad en la historia de la hermenéutica, a fin de que nos señalen la existencia y la naturaleza de la hermenéutica analógica.

IV. HISTORIA COMPENDIADA DEL CAMINO HACIA LA CAPTACIÓN DE LA ANALOGICIDAD DE LA HERMENÉUTICA

1. Planteamiento

Para que se vea con más claridad la vigencia de una hermenéutica analógica, volveremos la mirada hacia la historia de la hermenéutica misma, en varias de cuyas partes se nos da la lección de su necesidad. Surge como una especie de moraleja. De la oscilación de la hermenéutica entre la tendencia al univocismo y la tendencia al equivocismo, se saca la enseñanza de la necesidad de la analogía, de una hermenéutica analógica. Así ponemos a la historia como maestra de la vida (*magistra vitae*, que decía Cicerón), como preceptora y guía del mundo de la vida de la interpretación.

Como todas las cosas, la hermenéutica ha tenido su historia. Una historia azarosa y difícil, pero que nos va mostrando lo que se ha querido que fuera e, indirectamente, lo que debería de ser. La dividiremos, como se suele hacer, en las cuatro épocas consabidas: antigua, medieval, moderna y contemporánea. Lo principal será atender a las lecciones que nos da el desarrollo de la hermenéutica, ya que muchos de los problemas con los que nos debatimos en la actualidad ya habían aparecido en otras épocas, y se les había dado una solución interesante. Todo eso puede ayudar a nuestro momento, en que la hermenéutica está rodeada de esos problemas como escollos, y en que, más aún, han proliferado y se han vuelto más amenazadores. Si la historia es maestra de la vida, también lo es de la *vita interpraetativa*, de la interpretación, para que sea interpretación viva, sobre todo.

Una cosa que veremos constante en la historia de la hermenéutica es la pugna entre los dos aspectos o dimensiones del texto: el sentido literal y el sentido simbólico o alegórico. Es cierto que a veces sólo tiene cabida el literal, y en determinados textos sólo el alegórico. Pero el problema principal se da cuando un mismo texto puede tener ambas interpretaciones, que es casi siempre. En efecto, el texto tiene un sentido cercano al literal, por el que buscamos principalmente la referencia; pero también, como el hombre es animal simbólico –al decir de Cassirer– tiene una fuerte inclinación a encontrar símbolo en los textos que tiene frente a sí, y es parte primordial de su búsqueda del sentido. Si la hermenéutica tiene como propio colocar las cosas en su contexto, esta polémica de sentido y referencia, o de hermenéutica y ontología, representada en la pugna entre sentido alegórico y sentido literal, ha sido el contexto de la hermenéutica misma, y una historia hermenéutica de la hermenéutica debe tomarla en cuenta y guiarse por ella.

2. Época antigua

En la época antigua, poco a poco fue gestándose la hermenéutica entre los griegos. Desde el comienzo de la filosofía se da la pugna entre los que privilegiaban el sentido literal de los textos y los que privilegiaban el sentido alegórico (y hasta había algunos que trataban de defender uno solo de esos sentidos).

Presocráticos

Ya desde los presocráticos, los racionalistas filósofos y los piadosos poetas pugnaban. Los primeros privilegiaban el sentido literal, los segundos el alegórico. Pero las más de las veces usaban ambos. Así, Anaximandro –según Jenofonte– explicaba a Homero en sentido alegórico. Pitágoras usa la física y la mística, y las conjunta: une el sentido literal al alegórico, sobre todo al leer a Homero y adaptarlo a sus creencias orientales y órficas. Heráclito considera impo-

sible el antropomorfismo; cree que debe ser algo simbólico. Lo mismo le pasa a Jenófanes. El término "alegoría" data de Cleantes y lo difunde Plutarco; pero ya es usado por Estesícoro, Antímaco y Teógenes: los dioses homéricos son fuerzas físicas o facultades mentales. Anaxágoras hace lo mismo, y también Diógenes de Apolonia, Demócrito y Metrodoro. Mucho más los estoicos: Zenón y Cleantes, que fue el que lanzó la palabra "alegoría". Pródico aplica a Hécrules la alegoría moral: significa alguna virtud, al igual que los demás dioses. También lo hicieron Aristarco y Eratóstenes, lo mismo que los sofistas. Platón lo desaprobaba y se burlaba de estos últimos, diciendo que de Homero lo sabían todo, menos la poesía.[1]

Socráticos: Platón y Aristóteles

La misma palabra *hermeneuein* tuvo una evolución. Primero significaba el dar a conocer algo, por ejemplo de parte de los dioses, como era la función de Hermes. Así ocurre en Platón, para quien *hermeneuein* designa el ser mensajero (*Ión*, 534c) y *hermenéuon* es el intérprete de los mensajes divinos, así Eros es un buen intérprete de los mismos (*Banquete*, 202e);[2] y aun habla de un arte hermenéutica (*hermeneutiké techne*), aplicada a lo divino. Así, la hermenéutica es un arte menor, subordinado a la *episteme* o ciencia (*Epinomis*, 974e). Por eso el *hermeneus* o hermeneuta es un mediador ordinariamente entre los dioses y los hombres; así, más que ocupar un segundo lugar, ocupa un tercero.

Para Aristóteles, la *hermeneia* es la expresión, de modo que su obra *Perì hermenéias*, en lugar de ser una teoría de la interpretación, lo es de la expresión. Contiene un tratado del juicio o enunciado y sus elementos, los términos. En el sentido de que también eso nos enseña a recibir mensajes, a entender juicios; es una teoría de la comu-

1. Cf. A. Reyes, "La crítica en la edad ateniense", en el mismo, *Obras completas,* vol. XIII, México: FCE, 1983 (1a. reimpr.), pp. 51-55.

2. Cf. A. Marino, *Eros y hermenéutica platónica*, México: UNAM, ENEP-Acatlán, 1996, p. 28.

nicación misma, pero de la comunicación completa, en todo caso, y no sólo de la interpretación – recuérdese que es primordialmente sobre la enunciación. Hay también un *Perì hermenéias* de Demetrio, pero es un manual de estilística; y Luciano habla de una capacidad hermenéutica *(hermeutiké dynamis)*, pero es también una capacidad estilística.

Por eso no extraña el que la hermenéutica haya estado ligada a la retórica, que es una de las disciplinas que proporcionan la estilística. La retórica no sólo era vista como una técnica de producción del discurso, sino también como una técnica de comprensión del mismo. Surgida en la Sicilia de los sofistas, con fines jurídicos, la retórica se extendió hasta llegar a ser formidable rival para la filosofía. En tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles, esa universalización de la retórica hizo que la hermenéutica estuviera bajo su égida, bajo su tutela. Como la retórica estudia los recursos literarios y poéticos del discurso, con los cuales se puede empobrecer o enriquecer, ya aquí en la época sofística se encuentra el surgimiento de la dialéctica entre sentido literal y sentido figurado (metafórico, alegórico o simbólico).

Helenistas o alejandrinos

Pero la hermenéutica floreció más propiamente en la época helenística, después de esa época de las grandes escuelas (sobre todo la de Platón y la de Aristóteles). La cultura griega, desde la época alejandrina, se había extendido a otros países, con otras lenguas y actitudes epistémicas, desde pueblos semitas hasta pueblos latinos. Había que hacerles comprender el contenido de los mitos, los relatos, los poemas y demás elementos de la cultura griega que heredaban. Eso hizo que surgieran escuelas de interpretación, principalmente en Alejandría y en Pérgamo. En Alejandría, entre los muros del Museo, existía la Biblioteca (fundada hacia el 280 a.C.). Allí se desplegó una escuela, en la que hubo célebres filólogos de la talla de Zenódoto, Apolonio de Rodas, Eratóstenes, Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia. Necesitaban darse a la tarea de enmendar códices, quitar interpolaciones y corrupciones, y usaban el método histórico-

gramatical. Aristarco, el quinto bibliotecario, editó numerosos autores, entre ellos a Homero, precisamente, y puso el método de la contextuación por el todo de la obra: "explicar a Homero a partir de Homero". Es una búsqueda de la literalidad: qué fue lo que verdaderamente dijo un autor. En cambio, en Pérgamo (cuya biblioteca se fundó al comienzo del s. III a.C.) se usó el método contrario, de la interpretación alegórica. El método alegórico fue usado por la sofística y después por los estoicos, "y responde a la exigencia de adaptar a la mentalidad de una época más evolucionada los textos de la tradición; y eso pone también implícitamente en juego el problema de la distancia temporal, pero las vías para remediarlo son de otro tipo".[1] Así, Teágenes de Reggio, hacia el 525 a.C., tal vez por las críticas de Jenófanes al panteón griego, sugiere que se lean en sentido alegórico los comportamientos lujuriosos o irascibles de los antiguos dioses. La lectura alegórica fue desarrollada por Crates de Mallo (*ca.* 200 - *ca.* 140), bajo la filosofía estoica, por motivos racionalistas (y moralistas) y porque concedía gran autoridad a los textos antiguos como dignos de permanecer a través de las distintas épocas. El problema de la distancia temporal hace que en la hermenéutica se dé muy profundamente el problema de la historicidad, no sólo de los textos (por los cambios lingüísticos y culturales), sino también de los autores y de los intérpretes. No solamente la configuración de la canonicidad de los escritos, sino las glosas de los exégetas para los nuevos lectores, fueron constituyendo el trabajo hermenéutico. Nace la lucha entre la intención del autor y la del lector *(intentio auctoris - intentio lectoris)*. Como se ve, está muy presente la polémica del sentido literal y el sentido alegórico.

Esta pugna se recrudece y adquiere gran esplendor por obra de Filón de Alejandría, judío helenista. Estamos ya a principios de la época cristiana, y fue cuando Filón practicó mucho la hermenéutica alegórica. Y ya bien entrado el tiempo cristiano, también Plotino, en el tercer siglo de nuestra era, interpretaba en sentido alegórico

1. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2.ª ed.), p. 14.

muchos contenidos de los diálogos platónicos,[1] precisamente porque ya en su época no resultaban tan comprensibles para aquellos ante quienes deseaba renovar el platonismo, y a los que genialmente estaba dando un platonismo nuevo, un neoplatonismo.

3. Época medieval

Aunque el estudio de la hermenéutica de la Edad Media ha sido muy relegado en las historias de esta disciplina, es casi ocioso decir que en esta época hubo un cultivo muy fuerte de la interpretación. Los medievales tenían buenos maestros: los judíos y los griegos. Si tomamos en cuenta la época inmediatamente anterior, designada como Epoca Patrística, la hermenéutica medieval se da sobre todo como exégesis de la Biblia. Podemos señalar dos tipos principales de interpretación: la literal y la alegórica (o simbólica, o espiritual). La literal fue cultivada por las dos tradiciones originantes, más en la griega que en la judía. La alegórica también se dio entre los griegos, que ya buscaban en los textos de los homéridas evocaciones ocultas y que trascendían el significado superficial. Pero, sobre todo, los cristianos lo aprenden de un judío (un judío helenizado, por cierto): Filón de Alejandría, que fue un maestro en desentrañar alegorías, símbolos y metáforas. Veamos, para comenzar, de manera muy breve lo que exhibe la época patrística en el rubro de la interpretación.

Edad Patrística

En la misma tierra egipciaca de Filón, la hermenéutica fue recogida por varios de los Santos Padres de la Iglesia. Los dos tipos de exégesis alegorista y literalista se polarizaron en Alejandría y en Antioquía. En Antioquía se defendió la exégesis literal, pues se con-

1. Cf. A. Reyes, *La filosofía helenística*, México: FCE, 1965 (2.ª ed.), pp. 250-251.

sideraba que lo importante era salvaguardar el contenido doctrinal de la fe. En Alejandría se prefería la exégesis alegórica, pues era la que daba el contenido espiritual o místico de la Escritura.

Tal vez esto se deba a la austeridad desértica de Antioquía, que propiciaba el estudio de la Palabra de Dios en lo escueto y árido de la defensa de la fe. En cambio, Alejandría, puerto de mar, a pesar de estar en el desértico Egipto, tiene algo de lujuriante, de orgiástico, y también, ¿por qué no?, de éxtasis místico. Además, ya contaba con la tradición judía alegórica de Filón.

Tenemos en Antioquía a Luciano, nacido en Samosata y mártir en Nicomedia, que se mostró buen filólogo al hacer una nueva recensión de la versión griega de los Setenta. Caracterizó a su escuela con una orientación filosófica favorable al aristotelismo, a pesar del platonismo ambiente; antepuso el análisis gramatical y lógico al retórico, y el sentido literal al alegórico, los métodos racionales a la inclinación mística, contraponiéndose con ello a los alejandrinos, que favorecían esto último. Cultivaba la historia, para dar fundamento a su literalismo, y desdeñaba lo alegórico hasta en las parábolas, metáforas y símbolos. Así hicieron también Teodoro de Mopsuestia y San Juan Crisóstomo.

A diferencia de ellos, tenemos en Alejandría a Clemente y, sobre todo, a Orígenes, soñador y visionario, casi alucinado, que era bueno para escudriñar las esquinas de los textos, en busca de sentidos ocultos, espirituales, simbólicos, metafóricos y alegóricos.[1]

La lectura alegórica se dio mucho entre los anacoretas. Se ve en Casiano, que, aun cuando llama la atención hacia la preservación del legado de la fe, no renuncia al gozo de degustar el sentido simbólico o espiritual.[2] La búsqueda de ese sentido no sólo daba el gusto por lo oculto, lo no aparente, lo no superficial y lo profundo, como en los

1. Cf. R. M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris, 1967, p. 112. Sobre los orígenes de la exégesis alegórica, cf. H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964, II partie, t. 2, pp. 125 ss.

2. Cf. J. Casiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962, t. II, pp. 95-96.

emblemas, sino también por la remisión o conducción a lo espiritual. Se veía aquello de que la letra mata y el espíritu da vida, que decía el propio Cristo.

Esta dialéctica entre sentido literal y simbólico se mostró en todos los Santos Padres, pero el genio de San Agustín dio cierta sistematicidad a los procedimientos e instrumentos que tenían los Padres para interpretar. En el *De doctrina christiana*, siguiendo a un retor herético, el donatista Ticonio, pone la retórica como la que brinda los elementos para interpretar.[1] Vemos, así, que San Agustín plantea la retórica como hermenéutica, a saber, ella aporta los medios para expresar y para interpretar, para encodificar y decodificar. Por ejemplo, las figuras retóricas (y poéticas), como la metáfora, la sinécdoque, la metonimia, proveen no sólo formas para hablar o escribir bien, sino que tiene que ser correspondiente a ellas la lectura o la audición, la interpretación. San Agustín es el que ve los dos procesos como isomórficos, y los reúne en la retórica. Es la conciencia de la retórica como hermenéutica y pragmática. Acepta tanto la exégesis literal como la simbólica o alegórica. Pero advierte que no siempre se debe buscar el sentido alegórico, sino sólo donde se ve que puede darse; y que no siempre hay que buscar el sentido literal en la Sagrada Escritura, pues se tornaría absurda.

Encontramos ya aquí, en la patrística, una lección para la hermenéutica en la actualidad. Frente a polémicas en las que se niega el sentido literal y sólo se defiende el simbólico, como lo hace Richard Rorty contra Umberto Eco, vemos que se tiene que buscar cuándo puede darse uno u otro, y aun preservarlos a los dos cuando se dan ambos sin tener que renunciar a ninguno. Rorty defiende el solo sentido simbólico o alegórico para todos los textos, y señala la imposibilidad del sentido literal; Eco defiende el sentido literal además del simbólico; pero lo atinado es saber decir cuándo se da uno u otro o ambos en la intención del autor.

1. Cf. S. Agustín, *De doctrina christiana*, l. III, cc. 30-39; en *Obras*, t. XV, Madrid: BAC, 1957.

En el caso de los monjes de los siglos V a X, sobre todo agustinos y benedictinos, se dedican a retener el legado hermenéutico de los Padres, especialmente el de San Agustín. Se muestra un gran gusto por la exégesis alegórica; ella predomina sobre la literal. Sobresale la alegoría porque es lo que el monje necesita para articular su vivencia mística. Es lo que vemos en las escuelas monacales, pero también en las palatinas, como en las de los carolingios. Concretamente, se ve en Juan Escoto Eriúgena. Él recoge la herencia del Pseudo-Dionisio, que llama a la contemplación sin imágenes; pero expresa lo contemplado con una proliferación de imaginería. Es lo que hace el Eriúgena. Lo aplica no sólo a sus comentarios dionisianos, sino a su gran obra *Periphyseon*, o sobre las divisiones de la naturaleza, donde aborda los temas más metafísicos y cosmológicos con el aditamento de la imagen y la alegoría. A pesar de ser desmedido, se ve su genialidad. Por ejemplo, la materia es una selva (*silva*, traduciendo literalmente *hyle*), en la que se pierden las cosas, como en un pantano o limo original. Pero sobre todo se ve en sus comentarios bíblicos, y así tenemos su comentario al evangelio de San Juan, especialmente en la parte en que comenta el Prólogo de dicho evangelio. Allí se nota cómo impera la alegoría, la comparación metafórica extendida. Juan es comparado con un águila, y la teología con una montaña, en cuya cumbre se da la visión de Dios.[1]

En el siglo XII, en los chartrenses, una escuela catedralicia, se ve el marcado predominio del agustinismo neoplatonizante de ese tiempo. Hay un gran sentido de la metonimia, de lo ascensional, en ese humanismo cosmológico o "científico", el cual requiere el paso de los efectos a las causas, y de lo sensible a lo espiritual. Predomina la metonimia sobre la metáfora, la dialéctica sobre la retórica/poéti-

1. Cf. I. Scotus Erigena, *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem*, en *Opera*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 122, Paris, 1852, cols. 283b ss.

ca. Incluso en un trabajo sobre retórica, de Thierry de Chartres, donde éste comenta la *Inventio Rhetorica*, de Cicerón, junto con la *Retórica a Herenio*, que se atribuía a Cicerón mismo, se ve el predominio de lo dialéctico.[1]

Esto desemboca en el dialecticismo de San Anselmo, y la pelea entre dialécticos y antidialécticos. San Anselmo interpreta con una dialéctica muy realista, buscando el sentido literal. Su metonimia es curiosa, inversa, de tipo sinécdoque, a saber, de las causas a los efectos, *a priori*. Esta actitud lo lleva a la prueba ontológica. En ella se pasa del todo a las partes; y, en el fondo, de lo pensado a lo real. Es el culmen de la dialecticidad.[2] En Abelardo, la dialéctica lleva a interpretaciones heréticas de la Escritura y lleva a tergiversación de los dogmas, al triteísmo en el caso de la Santísima Trinidad. Lo mismo sucede con Berengario de Tours, en el caso de la presencia de Cristo en la eucaristía, que no sería real sino simbólica. Esto desconcertó y preocupó a San Pedro Damiani, el cual llegó a condenar la dialéctica como invento del diablo para enredar. Sofistas como el Parvipontano daban ocasión para esa desconfianza.

En la escuela de San Víctor, en cambio, predomina la retórica/poética y la alegoricidad. El caso paradigmático es Hugo, quien en un escrito pequeño y dudoso, pero muy ilustrativo de su espíritu, *Sobre la interpretación de la Sagrada Escritura*, en el que se resumen muchas cosas de su *Didascalicon*, hace una exégesis de la figura de Job. Toma el texto inicial: "Había un hombre en la tierra de Hus, que se llamaba Job, quien, habiendo sido rico primero, había llegado a tanta miseria, que sentado en un estercolero, se rascaba la pus del cuerpo con un pedazo de teja". Y dice: "El sentido de la historia es claro. Pasemos a la alegoría, de modo que por las cosas significadas por las voces consideremos que se significan otras cosas, y por

1. Cf. T. de Chartres, *Commentarius super libros De inventione*, en *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, edited by K. M. Fredborg, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988, pp. 80 ss.

2. Cf. S. Anselmo, *Cur Deus homo*, l. I, c. 18, en el mismo, *Obras completas*, trad. J. Alameda, Madrid: BAC, 1952, t. I, p. 791.

un hecho otro hecho".[1] Esto es, el sentido literal es evidente; hay que pasar al sentido espiritual. Así, de un plumazo, da por obvio el sentido literal, y no soporta la tardanza en pasar al alegórico. Allí es donde se dará el gozo, donde se dará la contemplación, la verdadera sabiduría. En Job encuentra la figura de Cristo sufriente y del cristiano, que también sufre. Y añade que el sentido alegórico o simbólico es el que da la vida y el gozo.

Obtenemos una lección más, ahora de la Alta Edad Media, para la hermenéutica actual. En la tensión dialéctica entre monjes y escolásticos, donde otra vez se juegan el sentido literal y el simbólico, vemos que es posible no sólo no renunciar a ninguno de los dos sentidos, sino que también es posible aglutinarlos proporcionalmente. Siempre va a predominar alguno de los dos, pero sin destruir al otro; así, puede predominar una de las dos hermenéuticas, pero nunca destruyendo a la otra.

El esplendor de la Edad Media

En el paso del siglo XII al XIII, encontramos muchos autores que se dedicaron a hacer compendios. Se hicieron glosas, interlineales, marginales, etc.[2] Con una exégesis cursiva o rápida. Son una especie de manuales, servían de instrumento. Se daban en las escuelas catedralicias, precursoras de las universidades. Tienen una finalidad pedagógica. Allí se enseña a interpretar por medio de las sumas y compendios; por ejemplo, con las *Sentencias* de Pedro Lombardo, compilación de dichos u opiniones de los Santos Padres acerca de los principales contenidos de la fe. Precisamente el hacer teología se verá como una explicación de esas explicaciones de la Escritura. Mas, por supuesto, las *Sentencias* mismas son interpretaciones de la Biblia.[3]

1. H. de S. Víctor, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 175, Paris: Garnier-Migne, 1879, col. 12BC.

2. Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970 (2.ª ed.), pp. 60-61.

3. Cf. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au moyen âge,* Paris: Bibliothèque Thomiste, 1944, pp. 215 y 247.

Es la noción de razón como interptetación, como desentrañamiento del sentido con el esfuerzo humano, claro que ayudado por Dios. En las escuelas catedralicias, de una manera distinta a las monacales, y abriendo ya camino a las universidades, hay una búsqueda de la exégesis "científica", y no sólo "mística". Se usan las glosas, pero no tanto como autoridades, sino para buscar los puntos difíciles que se dejan sin aclarar. Se procura obtener interpretaciones más defendibles con la razón, no sólo con la autoridad. Surgen las exégesis vertebradas de manera científica.

Esto llega a su clímax en las universidades. En ellas se añaden los comentarios que proceden por cuestiones relativas al texto, es decir, llevando al máximo esa exégesis por puntos difíciles, que ya propician verdaderas discusiones de hipótesis interpretativas. Comentarios que no siguen ya, como en la exégesis monacal o cercana a ella, los cauces de la retórica, sino de la dialéctica, que ya tenía antecesores ilustres en varios pensadores como Anselmo y Abelardo. Exégesis discutidas y discutidoras, tanto de la Biblia como de las *Sentencias*, que usan inclusive del silogismo. Es una discusión lógica como la disputa escolástica. Ya no una exégesis cursiva y continua, sino a base de problemas especiales, puntos difíciles, cuestiones disputadas acerca del texto. En esos comentarios se despliega el esfuerzo de la razón, de la dialéctica, no de la retórica ni de la piedad, para convencer de la interpretación que se tiene. Es la hermenéutica científica, escolar, racionalista. Pero no se quedaba en eso. A pesar de la estructura dialéctica y a veces hasta silogística, no carece de lugar la devoción, la exhalación afectiva, aunque ya no es igual a la de los monjes. Y no carecían tampoco de innovación. Todos comentaban lo mismo, a saber, la Biblia y las *Sentencias*, y, aunque nadie pretendía la novedad o la originalidad, sino la verdad, y a veces incluso apegarse a una tradición, la mayoría eran muy originales, como puede verse en la diferencia de interpretación de un mismo texto por parte, por ejemplo, de San Alberto, Roger Bacon, Santo Tomás, San Buenaventura, Escoto y Ockham.

Para ejemplificar la hermenéutica medieval universitaria, tomemos a San Buenaventura y Santo Tomás. Volvemos a la dualidad de

sentido literal y sentido simbólico. En los monjes predominaba la búsqueda del sentido simbólico; en los escolásticos predomina la búsqueda del sentido literal. Pero esto es muy relativo, de ninguna manera completo. No se pierde en los escolásticos o universitarios el afán por lo simbólico, es decir, no desaparece esta oscilación entre los dos sentidos. Así, comparando a San Buenaventura con Santo Tomás, en el primero predomina el sentido simbólico o alegórico. El franciscano llega a decir que el mayor exégeta fue Hugo de San Víctor. Expresa: "Todos los libros de la Sagrada Escritura, además del sentido literal que las palabras externamente expresan, encierran tres sentidos espirituales, a saber: el alegórico, que nos enseña lo que hemos de creer acerca de la Divinidad y de la Humanidad de Cristo; el moral, que enseña a bien vivir, y el anagógico, que nos muestra el camino de nuestra unión con Dios; de donde se deduce que toda la Sagrada Escritura enseña estas tres cosas: la generación eterna y la encarnación temporal de Cristo, la norma del vivir y la unión del alma y Dios. La primera mira a la fe, la segunda a las costumbres, la tercera al fin de entrambas. Sobre la primera ha de ejercitarse con ahínco el estudio de los Doctores; sobre la segunda, el de los predicadores; sobre la tercera, el de las almas contemplativas. San Agustín enseña con preferencia la primera, San Gregorio la segunda, San Dionisio la tercera. San Anselmo sigue a San Agustín, San Bernardo a San Gregorio, Ricardo a Dionisio, porque San Anselmo descuella en el raciocinio, San Bernardo en la predicación, Ricardo en la contemplación. Pero Hugo sobresale en las tres".[1] Es decir, privilegia al mejor de los exégetas místicos del monaquismo o de corporaciones de tipo monástico, como la de aquél (los canónigos de San Agustín). San Buenaventura se goza en la dulzura de la exégesis mística, simbólica. Pero no deja nunca la búsqueda de la exégesis literal. Las mismas creaturas son vestigios o símbolos para llegar a lo más excelso. De lo sensible a lo espiritual, lo cual constituye la simbolicidad. Retoma el tópico de que Dios escribió dos libros:

1. S. Buenaventura, *Reductio artium ad theologiam*, en *Obras*, trad. L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, Madrid: BAC, 1945, t. I, pp. 651-653.

la Biblia y la Creación, y que también la creación es susceptible de interpretación o hermenéutica.

En cambio, Santo Tomás da el predominio al sentido literal sobre el simbólico. No rechaza el sentido alegórico, e incluso lo justifica en la *Suma Teológica*.[1] Pero hace un uso muy moderado de él, y prefiere el sentido literal. Su idea es que el sentido literal es necesario para el espiritual; incluso es el que lo hace posible. Se da cuenta de que el literal sujeta al espiritual, e incluso lo hace posible como válido y delimitado. Es el que le da sus límites. No es que Tomás desechara el sentido espiritual, o que le tuviera miedo. Veía que era el que más necesitaba que se le pusiera un límite. De suyo tendía al infinito, como obra de un autor infinito; tendía a la pérdida de los límites, a lo ilimitado. La exégesis alegórica se exponía a perder las fronteras. Pero no pide Tomás un control o limitación por parte de la autoridad o magisterio. Hay que confiar en la razón del hombre, como buscadora de los límites. Límites, pues, dinámicos, analógicos. En su interpretación de Aristóteles, en sus comentarios al Estagirita, busca el sentido literal, centrado en la intención del autor. Es sumamente pragmático (y tal vez San Buenaventura más hermeneuta).

La lección que se desprende aquí para la actualidad, en esta nueva y diferente pugna entre sentido literal y simbólico, es más radical que las anteriores: el sentido simbólico sólo puede darse gracias al literal, por virtud de la sujeción que éste le da para que no se pierda en el infinito del sentido, que también puede ser el infinito del sinsentido. El sentido simbólico sólo es posible si se atrapa, al menos en alguna medida, el literal. Es el que va a evitar la herejía o el absurdo, se relaciona con una tradición.

1. Cf. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, aa. 9-10.

En el tiempo de la vía moderna, se da el terminismo o nominalismo, que es un todo muy heterogéneo. Mas, a pesar del nominalismo, hubo muchos elementos neoplatónicos, o platónico-agustinianos, unos que se mantuvieron, otros que se recuperaron. Así, tenemos a uno de los que han sido considerados como nominalistas, Juan Gerson, que, a pesar de su admiración por la escuela ockhamista terminista, disiente de ella en muchos puntos, y tiene muchos elementos agustinianos y neoplatónicos. Ello se ve en unas glosas, pequeñas pero muy substanciosas, de algunos trozos de la *Jerarquía Celeste* del Pseudo-Dionisio. Allí busca, ciertamente, el sentido literal, pero también y sobre todo, el sentido simbólico.

Curiosamente, el terminismo, la *devotio* moderna, trajo un desdoblamiento. Por una parte, un logicismo muy fuerte; por otra, un misticismo exacerbado. Parece volver la polémica del nominalismo anterior, entre dialéctcos y antidialécticos, del siglo XI. Pero ya no para ver si la dialéctica era o no conveniente para la teología, sino para ser aplicada a cualquier cosa. Ella los encerró en un escepticismo muy grande. Para Nicolás de Autrecourt, solamente era confiable el principio de no contradicción y lo que se redujera directamente a él. Así derrumbaba el principio de causalidad, la noción de substancia y casi todo.[1] Gerson no llega a tanto, pero sí pone en tela de juicio los alcances de la razón. Es la polémica de los dialécticos y antidialécticos, pero ahora se daba al interior de la misma dialéctica, al interior de la misma corriente nominalista y cientificista, pues en la misma teoría de la escuela se da la dicotomía (como irreductible) entre lo racional y lo místico, entre *misticismo* y *lógica*, como nos recuerda el título de una célebre obra de Bertrand Russell.

Estos nuevos nominalistas tenían, por un lado, la lógica, y eran grandes lógicos y filósofos del lenguaje. Estudiaban las significa-

1 Cf. M. Beuchot, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989), pp. 307-319.

ciones y las suposiciones, las distribuciones y las reglas de la inferencia o consecuencia. El propio Gerson tiene opúsculos lógico-semánticos, como ese acerca de las significaciones en la lógica *(De modis significandi propositiones quinquaginta)*. Y él mismo, en el otro extremo, fue un hombre muy espiritual, muy interior. A mí me recuerda mucho a Wittgenstein, por un lado tan lógico y por otro tan místico. Pues bien, Gerson comenta al Pseudo Dionisio dando mucho vuelo a la interpretación simbólica.

Por ejemplo, cuando se encuentra las palabras del apóstol Santiago: "Todo don óptimo y todo don perfecto provienen de lo alto, del Padre de las luces", usa a Hugo de San Víctor para entender la naturaleza del don. En cuanto a "Padre de las luces", dice que toda cosa se dice luz, apropiadamente cognoscitiva de la creatura; en lo cual hay resonancias de Juan Escoto Eriúgena. Se conjunta con la tiniebla, en la que se da la contemplación, pues la divina tiniebla es una luz inaccesible. Explica: "Después el alma racional, según su partícula suprema que se llama inteligencia simple, o mente, o sindéresis, o ápice de la mente, o centella de la razón creada en la sombra de la luz angélica, esto es, contiguamente al modo de la concatenación, como dice Dionisio en el cap. VII *De divinis nominibus*, que lo ínfimo de lo supremo es lo primero de los [órdenes] inferiores. Después la razón es puesta en la sombra de la inteligencia, porque nada conoce sino abstrayendo de los fantasmas y componiendo y dividiendo, en el estado presente. Pero la inteligencia simple al modo angélico, aunque mucho más imperfectamente, conoce la quididad de la cosa y juzga a la luz de las primeras causas".[1] Como se ve, aquí no está usando esquemas escolásticos, sino elementos de la teología mística, según la simbólica medieval de corte platónico-agustiniano, más bien monacal. Como un regreso a lo anterior.

Me parece que aquí la lección que recibimos de la Baja Edad Media para nuestra hermenéutica actual es la necesidad que da el cien-

1. J. Gerson, *Notulae super quedam verba Dionysij De Celesti Ierarchia*, editado y estudiado por André Combes, Paris: Vrin, 1940, pp. 231-232.

tificismo, como el nominalismo ambiente, de sobrepujar y trascender el sentido literal, para acceder al simbólico. Pero que puede soltarse y exagerarse tanto que borre el sentido literal y sólo quede el sentido simbólico, no sujetable a ningún canon de la tradición. Lo cual es muy exagerado. Es, como diría el psicoanálisis, el retorno de lo reprimido, su venganza. Así, si tapamos o bloqueamos el sentido simbólico, éste se sobrepone al literal, y rompe sus paredes hasta anegarlo todo.

4. Época moderna

El renacimiento dio a la hermenéutica una orientación filológica; se hicieron las primeras ediciones científicas, como una primicia de lo que después serían en la modernidad. Aunque algunos renacentistas y barrocos propiciaron la alegoricidad, como Ficino y Bruno, lo que predominó fue la búsqueda del sentido literal, tanto en el ámbito secular como en el religioso. En el secular, por las ediciones y estudios cuidadosos, recogiendo lo que verdaderamente dijo tal o cual autor. En el religioso, con la relegación que hizo Lutero de la exégesis alegórica de la Biblia, y la consiguiente incitación a la traducción e interpretación lo más literal posible. Lutero, en su traducción alemana de la Biblia, fue uno de los que cincelaron el moderno idioma alemán; pero también fue uno de los que cancelaron toda incursión en la alegoricidad del texto bíblico, en búsqueda de su prístina verdad. Si bien supeditó la Biblia al "libre examen", no se trataba de buscar significados alegóricos o simbólicos, sino los significados auténticos y más propios.[1]

La época moderna, con su racionalismo y empirismo, propició el cientificismo, que añora el sentido claro y distinto, y relega el múl-

1. Cf. H.-G. Gadamer, "Retórica y hermenéutica", en *Verdad y método*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 267 ss.

tiple significado, la polisemia, que es el núcleo de la labor interpretativa. Por eso la hermenéutica decayó muchísimo, reducida a la filología ilustrada y científica. Hubo intentos de incorporar la hermenéutica al racionalismo, como, en el siglo XVII, el de Spinoza, que atacaba la interpretación alegórica que la tradición rabínica hacía de la Sagrada Escritura. Tal vez sea en ese tiempo Gianbattista Vico, en el siglo XVIII, el que deja un margen a la hermenéutica, al amparo de su intento de oponer el cultivo de la retórica a la crítica cartesiana. Llama a ver la verdad en las obras del hombre *(verum factum)*, que hay que interpretar, y trata de explicar el proceso de la historia a partir de los mitos, los ritos y los poetas antiguos. Hubo en ese mismo siglo algunos proyectos de hermenéutica universal, como los de Johann Martin Chladenius (1710-1759) y de Georg Friedrich Meier (1718-1777), pero no prosperaron.[1]

Contemporáneos de Kant y Hegel fueron otros pensadores que se opusieron a su idealismo racionalista y llamaron la atención hacia otros aspectos más emocionales, como Hamman y Herder. Pero la hermenéutica resucitó más bien por obra del romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

5. Época contemporánea

Después de haberse apagado mucho la hermenéutica en la modernidad, por obra del racionalismo, del empirismo y de la ilustración, cosa que en la época contemporánea continuó y aun recrudeció el positivismo, en esta última época ella resurgió, sobre todo por virtud del romanticismo, del vitalismo, del historicismo, de la fenomenología y del existencialismo. Recientemente ha encontrado toda una escuela, que se llama a sí misma propiamente hermenéutica, y que continúa extendiéndose y evolucionando.

1. Cf. M. Ferraris, *op. cit.*, pp. 61 ss.

Friedrich Schleiermacher

En el romanticismo, autores como Schlegel y Ast pugnaron por la restitución de la disciplina interpretativa; pero fue sobre todo Schleiermacher quien logró un notable renacimiento de la hermenéutica, en medio de un olvido bastante grande de la misma por parte de la modernidad.[1] En el contexto del romanticismo, supo ser atento a los ideales de este movimiento, y los plasmó en su método hermenéutico, aunque también recogió y exhibió las deficiencias del mismo. Algo muy loable fue el haber llamado la atención hacia la importancia de la hermenéutica, ya no tanto como un instrumento de la filosofía, sino como una actitud filosófica y como un modo de filosofar.

Puso como método de interpretación el sentimiento *(Gefüll)*, para adentrarse en el texto y, logrando la empatía, conocer al autor mejor de lo que él mismo se conocía. Pero propicia el relativismo, pues cada quien puede tener la interpretación que le dé su sentimiento, y tiene que darse por buena. Esto lo mostró en el campo de la hermenéutica bíblica, donde decía que todas las interpretaciones del Nuevo Testamento, es decir, la distintas iglesias cristianas, daban un punto de vista válido y complementario; y llegó a extender eso a todas las religiones: como, en el fondo, todas buscan lo mismo, todas tienen la misma validez.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche influyó mucho también al resurgimiento de la hermenéutica.[2] Suele tomarse poco en cuenta que Nietzsche estudió filología clásica y teología en Bonn. Esa formación filológica determinó en mucho el estilo de su filosofar, altamente inclinado a la

1. Cf. F. Bianco, "Schleiermacher e la fondazione dell'ermeneutica moderna", en *Archivio di filosofia*, 1968, pp. 609 ss.

2. Cf. M. A. Bertmann, "Hermeneutic in Nietzsche", en *The Journal of Value Inquiry*, 7 (1973), pp. 254-260.

interpretación. Terminó sus estudios filológicos en Leipzig, y, tras haberse acomodado en Suiza, enseñó filología en Basilea. En 1872 escribió una obra filológica sobre el origen de la tragedia griega, basada en la música de Wagner, amigo con el que después rompió. Dicha obra recibió la crítica de los principales filólogos de su época, especialmente Wilamowitz, pero marcó la cultura contemporánea, con su distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco.

Entre sus muchas obras, asistemáticas y a veces dispersas, sobresalen *Consideraciones extemporáneas* (1873-6), *Humano, demasiado humano* (1878), y *Genealogía de la moral* (1887), donde resalta la hermenéutica sobre la metafísica. En efecto, su método es genealógico, con él descubre los orígenes inconfesos de las ideas, y recurre mucho al símbolo y al aforismo. En su filosofía del lenguaje denuncia el engaño constante que éste nos hace. Por eso debe recurrirse al estudio de lo oculto, lo enigmático, en lo cual reside la simbolicidad. Sobre todo señala la presencia de la metáfora en el habla. En su análisis histórico-genético de las palabras, se muestra como uno de los mayores impulsores de la hermenéutica.

Pero llega a decir que no hay objetos, sólo interpretaciones. Con ello niega la posibilidad del conocimiento metafísico. La metafísica ha de dar paso a la interpretación, como retórica-hermenéutica. El ser se hunde en la nada, Dios está muerto; todo eso lleva al nihilismo. Hace, pues, un llamado muy fuerte al individualismo; descree de la verdad "objetiva", y le importa más la verdad del yo. Por eso no trata de demostrar, sino de persuadir. En contra de los idealismos metafísicos, resalta la temporalidad y la historicidad. Como en el origen de todo se encuentra la oculta voluntad de poder del hombre, el hermeneuta debe imponer su interpretación, que es nueva, sobre las interpretaciones anteriores, viejas, y puede hacerlo por la "violencia discursiva" de la retórica.

Wilhelm Dilthey

Es el que más directamente vuelve a poner la hermenéutica en circulación a finales del siglo XIX y principios del XX.[1] Es autor de *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), *El desarrollo de la hermenéutica* (1900) y *Teoría de las concepciones del mundo* (1911), entre otros libros. Se opone al reduccionismo de los positivistas, que pretenden imponer a todas las ciencias el modelo de las naturales; Dilthey se propone defender las "ciencias del espíritu", conservándoles sus métodos y objetivos propios: en ellas se trata de comprender, no de explicar, la realidad humana, que es radicalmente el mundo de la vida y, por lo tanto, la historia. Rechaza la pretensión de validez absoluta de la metafísica; en su lugar, postula la necesidad de una filosofía como forma de dar sentido a la realidad total, a partir de la experiencia del mundo de la vida. Su constante recurso a la historia le ha valido ser llamado historicista.

El conocimiento del hombre y sus creaciones vitales, entre ellas la filosofía, se resuelven mediante la hermenéutica histórica, la interpretación de su vida en el tiempo. Esto se hace apelando a las ciencias del espíritu (cosa que comparte con el neokantismo), a la historia (historicismo), a la interpretación o hermenéutica como forma de conocimiento de lo humano, y a la vida como realidad radical idea que recoge su discípulo José Ortega y Gasset.

Martin Heidegger

Aunque no se centró propiamente en la hermenéutica, sino en la metafísica, justamente pone en *Ser y tiempo*, como uno de los momentos de su metafísica, el trabajo hermenéutico del ser del hombre. Con ello propició y fomentó mucho el pensamiento hermenéutico, además de que elaboró mucho varios de los conceptos que son imprescindibles para esta disciplina, tales como el de conocimiento

1. Cf. A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel, 1988, pp. 135 ss.

como des-velación comprensiva, el círculo hermenéutico, la fusión de horizontes, el presaber (prejuicios de la tradición), la pregunta y otros, que fueron retomados y desarrollados por discípulos suyos como Gadamer. Además, habla de una actitud hermenéutica como actitud humana, y de la actividad hermenéutica como una ontología militante.[1]

Hans-Georg Gadamer

Discípulo de Heidegger, su obra más influyente ha sido *Verdad y método* (1960). Entre muchas otras obras suyas, también pueden señalarse *El problema del conocimiento histórico* (1958) y *El arte de comprender* (1982, 2 tomos). Propugna la universalidad de la hermenéutica, sobre todo para las disciplinas filosóficas; es la metodología más propia de la filosofía. En su concepción hermeneuticista, ve la interpretación como un acto parecido a la prudencia aristotélica y el juicio reflexivo de la estética kantiana, esto es, no como algo propiamente científico y riguroso, sino de ponderación aproximativa. La interpretación que se haga de un texto tiene que ser defendida mediante la argumentación. Es decir, la argumentación es posible, y se da en el diálogo, con instrumentos y recursos que aporta la retórica, como se hacía en la antigüedad clásica, por ejemplo entre los griegos. Hace ver que toda interpretación se da dentro de una tradición interpretativa, pero añade que se debe llegar a buscar el trascender dicha tradición, mediante la innovación, que es producto de un trabajo profundo, no sólo del golpe de genio.[2]

1. Cf. R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.

2. Cf. L. E. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga: Universidad de Málaga, 1987; A. D. Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer,* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

Paul Ricoeur

Heredero de la fenomenología y del existencialismo, ha estudiado lo involuntario, el mal, el inconsciente y los símbolos. Allí es donde ha sacado la hermenéutica, en la que ha segudo a Dilthey, Heidegger y Gadamer. Ha llamado mucho la atención hacia la interpretación filosófica de lo simbólico, al igual que la de E. Cassirer, pero incluso puede decirse que trasciende a este autor. El símbolo es algo que da sentido, que hace pensar y actuar, que da vida. De su muy extensa producción pueden destacarse los siguientes libros: *La filosofía de la voluntad*, que tiene como primer volumen *Lo voluntario y lo involuntario* (1950); *Historia y verdad* (1955); *Finitud y culpabilidad* (1960), que es el segundo volumen de *La filosofía de la voluntad*, y está dividido en dos: *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*; de temática más propiamente hermenéutica son *De la interpretación, ensayo sobre Freud,* que ha sido traducido al castellano como *Freud, una interpretación de la cultura* (1965); *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos sobre hermenéutica* (1969), y *La metáfora viva* (1975); aborda otros aspectos en *El discurso de la acción* (1977), *Tiempo y narración* (1983-5, 3 vols.), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (1986) y *Uno mismo como otro* (1990). La hermenéutica es considerada por Ricoeur como un arte de captar los significados de los textos que son polisémicos, esto es, que tienen sentidos múltiples; por ello los más apropiados son los simbólicos, que son los más ricos. En el acto de la interpretación se aproximan mucho la comprensión y la explicación, llegando casi a fusionarse. Hay una tensión hermenéutica entre la aproximación y el distanciamiento en relación con el texto. Y, para Ricoeur, el acto interpretativo tiene como modelo la metáfora, esto es, la dialéctica entre el sentido literal y el metafórico, entre lo que literalmente se presenta y lo que se contiene de manera profunda u oculta.[1]

1. Cf. M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México): UAP, 1989, dedicadas a Ricoeur están las pp. 15-84; M. Maceiras Fafián - J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990, pp. 98 ss.

Karl-Otto Apel

Tuvo, al igual que J. Habermas, una época hermenéutica, pero ahora ambos han pasado a otra que llaman pragmática. Apel ha sido muy influido por Peirce, por lo que promueve una pragmática trascendental, y le añade una ética del discurso.[1] Toma muchas cosas de Kant, y así habla de un *a priori* de la comunicación, que permite la comprensión. Asimismo, en la línea de J. L. Austin, dice que negar la comunicación es una contradicción performativa, una autorrefutación. Entre otras cosas, ha redactado *Transformación de la filosofía* (1973), obra en dos volúmenes que podría señalarse como de su época hermenéutica; *El camino de Peirce* (1975), que señala el paso a la pragmática; *Pensar con Habermas contra Habermas* (1989) y *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), en los que ya se muestra como uno de los más conspicuos cultivadores de la pragmática.

Jürgen Habermas

Después de un periodo hermenéutico, y, al igual que Apel –de quien es discípulo–, defendiendo el diálogo y la razón ética, propone no una pragmática trascendental, sino una pragmática universal, que, sin embargo, está muy cercana a la de su maestro. Pide que se deje a la Ilustración que cumpla su proyecto, pues se le quedó incompleto o inconcluso, y aconseja no entregarse a las alterantivas a veces caóticas de la posmodernidad. De entre sus escritos pueden señalarse *Teoría y praxis* (1963), *Lógica de las ciencias sociales* (1967-1976), *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *El discurso filosó-*

1. Aunque no se lo toma propiamente como hermeneuta, Charles Sanders Peirce es muy importante para la misma. Su análisis, desde la semiótica, del acto interpretativo del signo, arroja mucha claridad sobre muchos problemas de la teoría de la interpretación; y su insistencia en la pragmática, debido a su orientación pragmatista, o más propiamente pragmaticista, son más relevantes para la hermenéutica de lo que se ha pensado.

fico de la modernidad (1986), *Pensamiento posmetafísico* (1988), *Esclarecimientos sobre la ética discursiva* (1991), *Texto y contexto* (1991), *Facticidad y valor* (1992).

Gianni Vattimo

Discípulo de Gadamer, ha puesto de relieve la actualidad de la hermenéutica como lenguaje común o *koiné* de la filosofía. Asume la hermenéutica dentro de la tradición de Schleiermacher y Gadamer fue discípulo de este último. Mas, por otra parte, en seguimiento de Nietzsche y Heidegger, habla de la paulatina aniquilación del ser, lo cual le hace señalar una vocación nihilista de la metafísica. La metafísica, por ello, no puede ser impositiva, o prepotente, o violenta; sino que tiene que ser una metafísica débil. Plantea toda una racionalidad débil, un "pensiero debole"; y, en ese línea, Vattimo ha llegado de nuevo a la tradición del cristianismo. Lo acepta porque lo ve como el auténtico pensamiento débil; no como una religión violenta, sino de verdadera donación, por la encarnación del Verbo de Dios y por el mandato de la caridad. Asimismo, la ve como una religiosidad de tipo hermenéutico, pues en ella tiene la mayor importancia la interpretación o exégesis, que siempre requieren los textos sagrados (en esa actividad señala como paradigma a Joaquín de Fiore); y, sobre todo, por la manifestación del sentido de los designios de Dios mediante ese Verbo que es su hijo y que vino a este mundo a encarnarse para hablar con los hombres *(kenosis)*. De sus muchas obras, cabe señalar: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* (1968), *Introducción a Heidegger* (1971), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (1981), *Introducción a Nietzsche* (1985), *Ética de la intepretación* (1989), *Más allá de la interpretación* (1994), *Creer creer* (1996) y *Después de la cristiandad* (2002).

Umberto Eco y Richard Rorty

Muy recientemente se ha dado una polémica entre dos connotados estudiosos del arte de la interpretación: Eco y Rorty. Para el primero, es posible salvaguardar, aunque sea poco, algo de la lectura literal, por más que se haga una lectura alegórica. Para el segundo, no es posible y ni siquiera tiene sentido tratar de rescatar la lectura literal. Sólo interesa hacer la lectura alegórica de los textos. No importa qué quiso decir un autor. Más aún, los textos, para Rorty, no se interpretan, se utilizan. Son bienes de uso, y están a disposición de quien desee usarlos; ya no pertenecen al autor, se han ido de sus manos. En este pragmatismo extremo de Rorty, como el de William James, sólo cabe dar una interpretación subjetivista, relativista y, por lo tanto, sesgada, que es a lo que llama interpretación alegórica. En cambio, Eco se afana por mostrar, desde otra postura pragmatista –la de Charles Peirce–, que se puede y aun se debe poner un límite a la interpretación desbocada y tratar de apresar el sentido literal que el autor quiso imprimir a su texto.[1]

6. Resultados

Habiendo recorrido a grandes pasos la historia de la hermenéutica, nos queda una enseñanza que es muy de agradecer. Las épocas en las que predomina el cientificismo y, por consiguiente, el univocismo, son épocas reacias a la disciplina interpretativa. En cambio, las épocas en las que predomina el relativismo y, por consiguiente, el equivocismo, son muy favorables a la hermenéutica; pero ésta se convierte en un instrumento tan abierto, que todo cabe. Es tan nocivo para la hermenéutica el equivocismo como el univocismo. Por eso aprendemos a ver que las épocas en las que predomina la analogía, la analogicidad o la racionalidad analógica, son las más benéficas

1. Cf. U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

para la hermenéutica, pues en ellas se da el equilibrio entre la apertura más allá del univocismo pero sin caer en el equivocismo, la amplitud de criterios pero dentro de límites que permitan cierta universalidad en los mismos y cierta objetividad o verdad aplicable a la interpretación. Eso mismo es lo que nos convence de la necesidad y vigencia de una hermenéutica analógica tal como la hemos expuesto en el capítulo anterior.

De univocismo padeció, como vimos, la Grecia en su edad dorada, pues no es sino hasta el helenismo –en el que la cultura griega se disuelve en el vasto imperio romano– cuando se acude a la hermenéutica para acceder comprensivamente a esa herencia cultural, pero con mucho riesgo de equivocismo. Igualmente unívoca se ve la época moderna, racionalista y empirista, que busca las ideas claras y distintas y las sensaciones más primitivas o primigenias, y es cuando decae la hermenéutica, y lo mismo en la ilustración y los idealistas. Este decaimiento se repite en el positivismo, que ha inundado incluso días todavía cercanos a los nuestros. Pero la hermenéutica se ha fortalecido en tiempos en que se acepta que hay polisemia y dificultades de comprensión, a causa de que la razón no se puede desprender de los ingredientes no-racionales que la rodean, en el ámbito del hombre; así la mencionada época helenista y toda la Edad Media. En la naciente modernidad, algunos humanistas renacentistas dieron cabida, por la retórica, a la interpretación del lenguaje figurado. Conviviendo ya con la modernidad, se dio la época del barroco, en la que se iba a la interpretación alegórica, y en ella sobrevivió un tiempo la hermenéutica. Después de una época de casi desaparición, fue puesta nuevamente en movimiento por el romanticismo, el cual fue retomado por vitalistas e historicistas como Nietzsche, Simmel y Dilthey, que lo transmitieron a Heidegger, y él a Gadamer, de donde pasa a Ricoeur, Vattimo y los hermeneutas actuales. Sin embargo, en estas épocas de polisemia hay la alternativa del equivocismo o de la analogía. Hemos visto que la mayoría resbala hacia el equivocismo, y que muy pocos y selectos alcanzan a mantener el equilibrio analógico: Aristóteles, Agustín, Tomás, Buenaventura, Ricoeur, entre otros.

Pero, sobre todo, vemos en la Edad Media un paradigma de her-

meneutización del saber (filosofía y teología), y de universalización de la hermenéutica. Es muy rica la enseñanza que en punto a hermenéutica recibimos de la Edad Media, sobre todo en cuanto al respeto por la intencionalidad del autor, sin menoscabo para la intencionalidad del lector, lo cual se ve en la tensión que se dio entre el sentido literal y el sentido simbólico (el uno más inclinado a la objetividad y el otro a la subjetividad del intérprete). Es la enseñanza de una hermenéutica analógica (San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás). Como si se dieran cuenta estos medievales de que es inalcanzable la plena exactitud, pero también de que no conviene caer en la ambigüedad, toda su lucha fue por equilibrar adecuadamente ambos sentidos, como las dos caras de la interpretación. Ninguna puede aniquilar a la otra, pues la necesita.

Además, tal vez no se ha visto una época tan radicalmente hermenéutica como la Edad Media, incluso más que la nuestra, que tanto se precia de serlo. El medieval ve no sólo como texto las escrituras de los hombres, sino el mundo mismo, que es, como diría Borges, la escritura de un Dios. El mundo es un texto, y hay que interpretarlo. Pero interpretarlo es ya hacer ontología, metafísica. Es una época que sabe conjuntar la hermenéutica y la metafísica, sin sacrificar a ninguna de ellas, sin hacer, como ahora hacemos, que la primera devore a la segunda. Ante el *dictum* de Nietzsche, de que no hay cosas, sólo interpretaciones, el medieval diría que son ambas cosas, cosas e interpretaciones, cosas interpretadas, letras de una escritura mayor, de un texto infinito. Lo que implicaría la aseveración nietzscheana es que únicamente hay lugar para la hermenéutica, no para la metafísica; sólo es posible la hermenéutica, no la metafísica. Pero el medieval nos enseña a compaginar las dos: sólo se puede hacer metafísica a condición de interpretar, y sólo se puede interpretar a condición de hacer metafísica, de reconocer las cosas.

Esto es lo que involucra la pugna entre el sentido literal y el sentido simbólico o alegórico, así como los intentos (analógicos) de concordarlos. La ontología formal es el intento de la pura literalidad, de la textualidad perfecta. La hermenéutica formal es el intento de la pura simbolicidad, de la contextualidad perfecta. Pero cada una conduce

a su respectiva antinomia. La pura ontologicidad, el ideal de la referencia pura, no nos da un mundo humano; y la pura hermeneuticidad, el ideal del sentido puro, nos da un humano sin mundo. Así como la razón pura tiene sus antinomias, así también la interpretación pura las tiene. Eso nos conduce a abrir el dilema, a buscar la salida en un *tertium quid*, en una mediación. Esa mediación es una hermenéutica ontológica, una ontología hermenéutica o una onto-hermenéutica.[1] Es lo que puede darnos una hermenéutica analógica.

Pero esto no hace que lo que es *de re*, o real, se nos vuelva *de dicto*, puramente lingüístico. No elimina todo realismo. Solamente nos hace percatarnos de un monto de contextualidad, de lingüisticidad, de historicidad o hermeneuticidad que tiene el ser. Y, sin embargo, a pesar de que el hombre pone el mundo en contexto, como él mismo (el hombre) no se escapa de su propia textualidad, la realidad, el mundo, se le queda siendo mucho más, mucho más que los contextos que él le ponga. Así, la hermenéutica es, entonces, una manera de hacer ontología, metafísica, o de llegar a ella.

Todo esto es posible por algo que hemos olvidado en la actualidad, y que conviene recuperar cuanto antes. El hombre puede ser texto y contexto, porque es parte del ser y parte del lenguaje, de la cultura. Es su carácter analógico (el cual da cabida a una hermenéutica analógica). En él se conjuntan la ontología y la hermenéutica; porque él tiene una condición de híbrido, de mestizo, de análogo, de ser algo natural y artificial a la vez, permanente e histórico, un oxímoron sin igual, casi un despropósito. Es que él es autor y texto a la vez, hermeneuta y metafísico, según lo vieron con lucidez no sólo los medievales, sino Wittgenstein y Heidegger, a su manera. Ellos vieron que el hombre es el culmen de la interpretación, porque es el compendio del ser. Es el más capacitado para interpretar todos los textos, incluso el de la realidad. Porque el hombre es el microcosmos.

1. Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997; el mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM, 1998.

IV. INTERPRETACIÓN, ANALOGÍA E ICONICIDAD

1. Planteamiento

Trataré de vincular ahora la analogía con la iconicidad, dentro de esto que he llamado la hermenéutica analógica, y que podría también ser llamada analógico-icónica, pues la iconicidad es lo mismo que la analogía, y ahora, en esta época cibernética, se entiende mucho mejor que la analogicidad. Para mostrar de manera más clara el modelo de interpretación analógica e icónica que propongo, partiremos del modelo metafórico de la hermenéutica propuesto por Paul Ricoeur. Se verá que mi propuesta está inspirada en la suya y pretende ser uno de sus desarrollos. Es algo muy sabido el que Ricoeur adoptó como modelo de interpretación la metáfora, esto es, delineó una hermenéutica metafórica, en la que el modelo del acto interpretativo es la metaforización del texto, por la cual se efectúa una tensión o dialéctica entre el significado literal del texto y su significado simbólico. Aceptando el rendimiento de ese proyecto de Ricoeur, he querido ampliarlo y hacer la propuesta de abarcar no solamente la metáfora, que es sólo una parte de la analogía, a saber, la analogía de proporcionalidad impropia, sino también la analogía de proporcionalidad propia y la de atribución (que daría cabida incluso a la metonimia). La metáfora, privilegiada por Ricoeur, me atemoriza porque es la que más tiende hacia la equivocidad, y hay que dar cabida también a la proporcionalidad propia y a la metonimia, que son más cercanas a la univocidad. Por eso propongo ampliar el proyecto de Ricoeur, de modo que dé cabida a la analogía completa, dándonos una herme-

néutica analógica, en la que el modelo de interpretación no sea sólo la metaforización, sino la analogización plena del texto. Ricoeur, aunque a veces menciona de paso la analogía –sobre todo la de proporcionalidad– a propósito de la metáfora, no entra en ella, y no parece haber tomado en cuenta su riqueza y rendimiento. Así, de hecho, mi propuesta no es más que la radicalización del proyecto ricoeuriano, abarcando en el acto interpretativo no sólo la metáfora sino también la metonimia, de modo que sea un acto más complejo: un acto analógico, una aplicación de la analogía al acto interpretativo, de modo que se pueda hablar de una interpretación analógica, abierta a los distintos tipos de la analogicidad, que es más rica y menos riesgosa que la sola metaforicidad.

Pero, además, en este capítulo me propongo relacionar los conceptos de analogía e iconicidad; pues tengo la convicción de que, partiendo de la semiótica, podemos acceder a una teoría de la interpretación, tanto pragmática como hermenéutica, de índole icónica, que enriquezca y afiance la interpretación analógica, de modo que pase a ser analógico-icónica. En efecto, ya que la semiótica es la teoría general del signo, o del acontecimiento sígnico, y ya que en éste el aspecto más importante es el de la interpretación pues sin una adecuada interpretación el significado se nos pierde, la parte más delicada será la que más tenga que ver con ella, esto es, la pragmática, la cual en el fondo busca lo mismo que la hermenéutica.[1] Y, ya que la interpretación lucha con la vaguedad, se alcanzará más con el instrumento adecuado para la reducción de ésta, y tal instrumento es la analogía. Ella se esfuerza por arrancar a la equivocidad lo que sea posible lograr de univocidad, la cual por lo general nunca es completa. Ahora

1. Es el resultado que ha obtenido Marcelo Dascal en una comparación que ha hecho entre la hermenéutica y la pragmática; sólo encuentra como diferencias el que la primera tiene su origen en la fenomenología, y tiende más al subjetivismo, mientras que la segunda tiene su origen en el pragmatismo y en la filosofía analítica, y tiende más al objetivismo. Cf. M. Dascal, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista neoscolastica di filosofia*, 79 (1987), pp. 564-579.

bien, la analogía y la iconicidad nos muestran una estrecha relación, pues ambas tienen que ver con la semejanza y la diferencia; por eso me parece interesante caminar hacia una hermenéutica o pragmática analógico-icónica, es decir, que tenga como modelo de interpretación la analogía y la iconicidad, abarcando tanto la analogía metafórica como la analogía propia o metonímica. De este modo se dará cabida al sentido literal del texto y al sentido simbólico, concediendo más margen al primero de lo que puede hacerlo la perspectiva metafórica de Ricoeur.

Se podría hablar igualmente de hermenéutica que de pragmática, pues confluyen entre sí, y sólo se distinguen en ciertos énfasis.[1] Pero prefiero hablar de hermenéutica, para simplificar (a menos de fusionarlas como "herme-pragmática" o "pragmenéutica", vocablos que suenan lo suficientemente mal como para renunciar a ellos). Tanto la hermenéutica como la pragmática tienen que ver con la interpretación, esto es, tratan de recoger no el significado en sí, sino el signifcado del hablante, que no es otra cosa que su intencionalidad comunicativa, la intención que imprime a sus expresiones.

Por otra parte, la analogía tiene que ver con la semejanza, pero también es un llamado de atención hacia la diferencia, para respetarla. Es una semejanza proporcional, más inclinada a la diferencia que a la homogeneidad. Es el empeño de reconocer la ambigüedad en el mundo y en el discurso (en el ser y en el lenguaje), y tratar de reducirla lo más que sea posible. Asimismo, la iconicidad es la representación (siempre analógica) de una cosa con base en sus cualidades, de modo que requiere buscar las semejanzas (que son cualitativas) y ser conscientes de las diferencias (que son cualitativas también).[2] Para conectar estas nociones de analogía (que es griega, subrayada

1. Esto se ha señalado en la nota anterior; ahora se puede añadir que dicha confluencia entre la hermenéutica y la pragmática puede incrementarse en la medida en que se incorpore en una y en otra la perspectiva analógico-icónica.

2. Ya Aristóteles decía que la identidad y la distinción se dan entre substancias, la igualdad y la desigualdad entre cantidades, y la semejanza y la desemejanza o diferencia entre cualidades (cf. *Metaphysica*, V, 15, 1021 a 11-12).

por Aristóteles) y la de iconicidad (que es de Peirce), nos ayudaremos de este último autor, y lo trataremos de aplicar a la hermenéutica (que es laborar por la pragmática).

2. El signo icónico en Peirce

Comencemos por la noción de signo en Peirce, para ver cómo se encuentra a partir de ella la de signo icónico, esto es, de icono y de iconicidad. Y casi espontáneamente se asociará a la noción de analogía, de analogicidad, según lo apreciaremos. Peirce entiende el signo como un representante o representamen que designa un objeto para un intérprete, en el que suscita un interpretante, esto es, suscita un nuevo signo en la mente del intérprete. En efecto, este interpretante (sea concepto, acción o hábito) es otro signo en el que se recibe a ese signo primero. Basado en la relación del representamen con el objeto, Peirce divide el signo en tres clases: icono, índice y símbolo.[1] El icono está basado en una cualidad del objeto, como una pintura designa lo pintado; el índice lo está en un modo de presencia del significado, como un grito significa a alguien que lo emitió; y el símbolo se basa en una relación atribuida o arbitraria, como sucede, por ejemplo, en el lenguaje. Si aceptamos la definición de signo que dio Peirce, podemos señalar tres modos de significar, de acuerdo a la manera como se relaciona el signo con el significado (y, como la relación del signo con el significado es la más propia en la significación, por ello nos dará los tipos más esenciales de signos). Esta clasificación es la de los tres mencionados: icono, índice y símbolo.

El icono se da cuando el signo tiene cierta semejanza con su objeto. Thomas Sebeok sintetiza la doctrina de Peirce así: "Se dice

1. Peirce efectúa esta división en ícono, índice y símbolo en relación con el objeto dinámico, que es el objeto fuera del signo (cf. 2.299 y 2.247-9). Citamos las obras de Peirce a partir de sus *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935-1966; lo haremos poniendo, entre paréntesis, el número del volumen y de la página.

que un signo es icónico cuando hay una similitud topológica entre un significante y su denotado".[1] Tienen la comunidad de cierta cualidad, o cierta cualidad en común, tal como lo afirma el propio Peirce. Este signo está basado en una semejanza, es análogo o analógico. Según Sebeok, estos signos tienen simetría y regresión. Pueden tener simetría con lo designado, p. ej. la Gioconda puede ser signo de una dama y también ser designado por una copia. Pueden tener regresión, p. ej. una niñita puede ser signo icónico de sus padres, pero también de toda su familia, de su pueblo, de su nación, de su raza, de la especie humana, del reino animal, etc. En su exposición de este tema, Peirce distinguió tres clases de iconos: imágenes, diagramas y metáforas.

En cambio, el índice se da cuando el signo es idéntico a su objeto, cuando es unívoco con él. "Se dice que un signo es indexical cuando su significante es contiguo a su significado, o es una muestra de él".[2] Puede darse en signos naturales, como la huella es índice del paso de una persona o un animal. La deixis se da sobre todo en los pronombres y en los que Russell llamaba nombres particulares egocéntricos, como "yo", "esto", "aquí", "ahora", etc.

Finalmente, el símbolo se da cuando el signo se relaciona con su objeto de una manera totalmente arbitraria, es equívoco respecto de él. "Se llama símbolo a un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su significante y su denotado, además de con una clase intensional para su designado".[3] Por no ser semejante a su designado, se distingue del icono; por no ser contiguo a su designado, se distingue del índice; y por tener una clase intensional para su designado, se distingue del nombre, que tiene una clase extensional para él.

El icono es, entonces, uno de los signos que más pervade nuestra vida diaria. Tiene algo de recibido y también algo de construido. Recoge la semejanza del objeto que designa, pero también es dife-

1. T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 44.

2. *ibid.*, p. 47.

3. *ibid.*, p. 49.

rente de él. Es el signo en el cual se realiza mejor la analogicidad. En efecto, la univocidad, la equivocidad y la analogía se dan en la significación, son maneras de significar, constituyen los tres tipos de signo. Podemos ver que corresponden precisamente a los tres tipos de signo más privilegiados por Peirce: el índice, que veo que corresponde a la univocidad; el símbolo, que corresponde a la equivocidad; y el icono, que corresponde a la analogicidad.

Además de darse en los signos simples, la iconicidad se da también en las proposiciones, aunque no directamente. Dice Peirce: "Los iconos y los índices no aseveran nada. Si un icono pudiera ser interpretado por una oración, dicha oración debería estar en 'modo potencial', vale decir, diría simplemente: 'Suponga que una figura tiene tres lados', etcétera. Si, en cambio, interpretáramos así un índice, el modo debería ser imperativo, o vocativo, como: '¡Vea eso!' o '¡Cuidado!'. Pero los... [símbolos] están, por naturaleza, en el modo 'indicativo', o, como debería llamarse, en el modo declarativo. Naturalmente, también pueden trasladarse a cualquier otro modo, puesto que las declaraciones pueden estar sujetas a duda, o pueden ser interrogaciones, o darse imperativamente" (2.291). De esta manera, puede pensarse que son los conceptos los que son icónicos, porque ellos todavía no afirman ni niegan nada, esto es, no aseveran; pero puedan darse también proposiciones icónicas, a saber las que contienen conceptos icónicos como sujetos o como predicados. Son, sobre todo, proposiciones potenciales, hipotéticas, las más fértiles y llenas de posibilidades para acceder al conocimiento y a la comprensión. Por eso la iconicidad se manifiesta también en los tipos de argumentación.

De los tipos de argumento tomados en cuenta por Peirce: deducción, inducción y abducción, esta última es un argumento icónico. Es la confección de hipótesis, y sin ella no funcionan las otras dos formas de inferencia. Es la búsqueda de explicaciones para los hechos que nos sorprenden. Por eso su conclusión está prefigurada en las premisas. Ellas son primeridad, esto es, se basan en la cualidad, en una cualidad icónica, analógica, encontrada en diversas cosas. El icono es el signo típico de la primeridad; representa a su objeto por su ana-

logía o similitud; comparte con él una o más cualidades;[1] pero siempre hay desemejanza, diferencia; la semejanza es sólo parcial, según algún aspecto relevante.

Hay que decir que la división de los signos en iconos, índices y símbolos, no es pura; hay intersecciones y mezclas entre ellos. La percepción de esta impureza de los signos y su pertenencia a varias clasificaciones se encuentra en el propio Peirce. Según él, el icono es algo primero, esto es, pertenece a la categoría de la primeridad, que es la de la cualidad.[2] Pero no se queda allí; todo primero está llamado a desatar una relación triádica con un segundo, y éste otra relación triádica con un tercero. Inclusive cada correlato puede suscitar otra relación triádica por su cuenta, al infinito. No entraremos en ello. Quedémonos con la idea de que el icono es un signo primero. Pues bien, el signo primero, el cualisigno, es una cualidad que funciona como signo. En el caso del icono, se trata de un signo que además es un ejemplo; es decir, por parte del intérprete debe ser copiado, imitado o reflejado. Es, por tanto, un paradigma. También es como una especie de espejo, pero un espejo muy *sui generis*; no biunívoco, sino modélico, topológico (es decir, analógico). Dado que se funda en una cualidad de las cosas, el icono es el signo menos propio o elaborado; pero es también el más importante y está casi omnipresente. Por eso se dice de él: "[el icono] es la imagen reflejada del objeto significado".[3] Tiene algo de naturaleza especular, algo de espejo, pero un espejo que capta y refleja la vaguedad, que la admite a la vez que lucha con ella. Así, un retrato o un mapa se basan en similitudes, y son iconos, al igual que un diagrama y también una metáfora. El icono oscila desde el retrato hasta la metáfora, pasando por el mapa y el

1. Cf. D. L. Gorlée, "La semiótica triádica de Peirce y su aplicación a los géneros literarios", en *Signa*, 1 (1992), p. 21.

2. Peirce distinguía tres categorías: primeridad, segundidad y terceridad. La primeridad corresponde a la cualidad o potencia, la segundidad a la existencia o cosa y la terceridad a la relación o ley. A esta última pertenece propiamente la significación.

3. *ibid.*, p. 35.

diagrama. Como se ve, no hay la misma iconicidad en cada uno. Por ello, la propia iconicidad es icónica, se basa en cualidades que comparten esos signos, pero no es una semejanza completa, abundan las diferencias, y las reconoce.

Así, la iconicidad puede pertenecer a la primeridad, la segundidad y la terceridad, es decir, a la cualidad, la cosa o la ley. La iconicidad pervade todas las categorías ontológicas de Peirce. Y también se halla en todas las clasificaciones de los signos. En efecto, aunque Peirce dice que el dicisigno o signo dicente, esto es, la proposición, no puede ser un icono, porque este último "no da lugar a ser interpretado como una referencia a existencias reales" (2.251), sí puede hacerse que una proposición contenga iconos (remas) y que, por lo mismo, una proposición contenga iconicidad, aunque superada por la referencia a un existente; sin embargo, no es claro si se puede dar en el argumento una iconicidad que sea llevada a una relación de tipo ley. En efecto, las tres tricotomías, combinadas, le dan a Peirce una división de los signos en diez clases (que pueden a su vez tener numerosas subdivisiones). De esas diez clases, la única que no contiene iconicidad es el argumento. Pero la lleva ínsita, a través de los remas y los dicisignos que incluye.

Esta omnipresencia o pervasividad de la iconicidad en los signos es atestiguada por el mismo Peirce: "La única manera de comunicar una idea directamente es mediante un icono; y todas las maneras indirectas de hacerlo deben depender, para ser establecidas, del uso de un icono. Consecuentemente, toda aserción debe contener un icono o un conjunto de iconos, o de lo contrario debe contener signos cuyo significado sólo pueda expresarse mediante iconos. La idea que el conjunto de iconos (o el equivalente del conjunto de iconos) contenido en una aserción significa efectivamente puede denominarse el predicado de la aserción" (2.278). Ahora bien, el predicado es la parte formal o principal de la aserción, siendo el sujeto su parte formal o secundaria, por más que sea la que le da saturación, y por ello lo principal de la aserción o enunciado es la iconicidad.

La iconicidad es una característica fundamental de los signos, casi tanto como la indexicalidad, y en algunos respectos más impor-

tante. Sebeok, tomando en cuenta las polémicas desatadas por Eco, ve que la noción de icono, de Peirce, oscila entre lo natural y lo cultural, esto es, entre la copia y la convención. Por eso Eco critica el entender la iconicidad como semejanza o analogía, ya que eso sería muy ingenuo, y alejado de la culturalidad. Pero en su contra puede decirse que, en cuanto que el icono puede manifestarse como una especie de álgebra, y dado que el lenguaje es una especie de álgebra, el icono está en las raíces del lenguaje, del signo lingüístico; aunque sea signo arbitrario o símbolo, tiene un componente icónico, que es el que lo vincula con la realidad designada. Por eso, aun cuando se ha querido identificar iconicidad con visualidad, basta observar los componentes icónicos del lenguaje natural para darse cuenta de que el icono no se reduce a lo visual.[1] Sebeok añade: "Antes o después, la contemplación del icono tiende a experimentar un cambio: desde versar sobre asuntos legítimamente semióticos, en sentido técnico, hasta hacerlo sobre intratables problemas filosóficos de identidad, sobre analogía, parecidos, contrastes, semejanzas y diferencias, arbitrariedad y motivación, geometría y topología, naturaleza y cultura, espacio y tiempo, vida y muerte".[2] Además, como dice A. J. Ayer, no hay signos icónicos puros, ningún signo verdadero es un icono.

Entonces el icono es, a pesar de su poca elaboración como signo, altamente significativo para ciertas cosas. Peirce mismo decía que "la única manera de comunicar directamente una idea es por medio de un icono" (2.278). La razón de esto, según Dinda Gorlée, es que "un icono ya exhibe su propio significado sin que sea necesario interpretarlo expresamente".[3] Pero creo que no siempre es así, y que la interpretación es necesaria cuando el icono no es completamente claro. De hecho casi nunca lo es. Piénsese en el caso de los diagramas y, sobre todo, en el de las metáforas. Por eso el icono mueve a la interpretación, a la hermenéutica. Aplicando esto a la hermenéutica, interpretar un texto es lograr un icono suyo en nosotros; el interpretante,

1. Cf. Th. Sebeok, *op. cit.*, p. 100.
2. *ibid.*, p. 101.
3. D. L. Gorlée, *ibidem*.

que es un signo de segundo orden, debe recoger la iconicidad del texto. Ya sea de tipo copia, ya sea de tipo diagrama, o de tipo metáfora, elaboramos hipótesis interpretativas o modelos del texto.

También Wittgenstein usó la idea de hacer modelos de las cosas; es la noción, extrañamente parecida a la de icono, de *Bild*, que encontramos en el *Tractatus logico-philosophicus*. En esa misma obra encontramos la distinción entre decir y mostrar. Hay que reconocer que la interpretación no sólo tiene que ver con el decir, sino también con el mostrar. El texto no solamente dice, sino que también muestra. Tal vez muestra más de lo que dice. Y lo mismo tiene que hacer el intérprete, el hermeneuta. Saber mostrar el sentido, además de decirlo; incluso más que decirlo. A veces me parece que esa fusión del decir y del mostrar –que en la famosa dicotomía de Wittgenstein dan la impresión de ser irreductibles– es en lo que consiste la analogía, la analogicidad y también la iconicidad. La analogía y el icono ayudan a conjuntar el decir y el mostrar. Esto se ve, sobre todo, en el caso de la metáfora, la forma más compleja de la iconicidad, en la que no encontramos ninguna univocidad, sino sólo analogicidad, y entonces forzosamente se necesita la interpretación. Es el reinado de la analogía, de lo vago que se sujeta a sistematicidad. Por eso, pasemos ya a perfilar un poco más esa noción de analogía, y a ver cómo se conecta con la de iconicidad.

3. El icono y la analogía

Hay momentos en los que me parece que Peirce tiene la ilusión de que en los iconos se dé la univocidad; pero yo creo que eso sólo se podrá dar en muy pocos casos, como quizás en el de la fotografía. Veo la iconicidad más ligada a la analogicidad. A estar seguro de ello me ayuda el semiótico catalán Sebastià Serrano, gran conocedor de Peirce, quien ha captado bien la conexión entre la analogía y la iconicidad. Dice sin ambages que el icono es un análogo. Los diferentes tipos de iconos, todos los modelos que nos hacemos de la realidad, son iconos analógicos de ésta. Los mitos, las teorías, los

modelos y las metáforas, los teoremas y los poemas, son iconos o análogos de la realidad. Serrano llega a decir que lo que buscamos en nuestra investigación cognoscitiva es fabricarnos al final un análogo lingüístico del mundo, y ese análogo será de tipo icónico, pues el icono es analogía. Establece dos condiciones que definen la analogía misma; 1., que dos cosas tengan algunas propiedades objetivas comunes, y 2., que exista una correspondencia entre las partes o propiedades de una y de la otra. Nos dice: "Un análogo es un icono. La analogía tiene mucho que ver con el fenómeno de la iconicidad. Fijémonos en que las dos condiciones de analogía que hemos dado corresponden: la 1., al caso de las imágenes, y la 2., al de los diagramas. En el primer caso son sustancialmente análogos, en el segundo formalmente. Así una fotografía es un análogo, imagen, de una persona, o un átomo es un análogo de otro átomo. En cambio, la migración de iones es un análogo formal de la migración humana. Son frecuentes las analogías basadas a la vez en 1. y 2., ya que, de hecho, la analogía sustancial implica la formal, si bien no se cumple la proposición inversa. Una analogía basada en 1. y 2. es una homología, y un caso particular de la homología es el de la metáfora. La semejanza de figuras geométricas es un excelente ejemplo de homología".[1] Así, vemos que la iconicidad es la configuración misma del conocimiento; a tal punto que puede decirse que de la relación de analogía a la de simulación (concepto introducido por la cibernética) sólo hay un paso. Serrano añade: "No exageramos cuando decimos que sin analogía no existiría ningún tipo de conocimiento: la percepción de analogías es un primer paso hacia la clasificación y las generalizaciones. Sin analogía no habría mitos, ni obras literarias. La analogía es el fundamento del conocimiento del mundo. La conquista conceptual de la realidad, la elaboración de un análogo del mundo, comenzó por idealizaciones".[2] Inclusive puede decirse que la analogicidad nos hace ver que no hay diferencia absoluta sino relativa entre los tres tipos de sig-

1. S. Serrano, *Signos, lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981, pp. 70-71.

2. *ibid.*, p. 78.

nos que hemos mencionado, no se basa en la sola similitud o contigüidad del significante y del significado (o de la forma y el contenido), sino sólo en su predominio. No hay iconos puros, ni índices o símbolos puros. Analógicamente participan unos de otros. Como dice, finalmente, Serrano, "cualquier modelo, en tanto que análogo de la realidad, ya es un icono y a la vez cualquier modelo icónico, por ser análogo, ya es un símbolo, puesto que el único icono perfecto es el propio objeto. El único modelo perfecto de la realidad es la propia realidad".[1]

La analogía implica semejanza, pero en ella predomina la diferencia. Por eso, cuando Gorlée dice que "mientras los iconos destacan la semejanza, a partir de los índices va destacándose la diferencia",[2] hay que entenderlo en el plano de la experiencia, no en el de la significación, pues en este último es el símbolo más bien el que tiene de su parte la diferencia. El índice se acerca al sentido simple, a la univocidad, pues la indexicalidad es casi la presencia de la cosa. En todo caso, en mi visión de la analogía, ella es un icono que se acerca más al símbolo, o que participa de la simbolicidad. O tal vez deba decirse que es la fusión, en el límite, de lo icónico y lo simbólico, ya que para mí tiene que predominar la diferencia, esto es, la polisemia, en ese mixto tan especial. Quizá la noción de icono (analógico) que yo manejo tiene mucho de símbolo, en cuanto que en ella predomina la diferencia por encima de la semejanza. Pero el propio Peirce deja abierta esta posibilidad, pues dice que ambas cosas se pueden compartir o combinar, que no tienen que darse de manera completamente pura; habla de la mezcla de las clases de signos entre sí. Lo que encontramos con esto es que no sólo hay iconicidad en la pintura, sino también en el lenguaje, una iconicidad y una pintura muy especial. Por eso Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, vio en el lenguaje un carácter de pintura del mundo; pintura o modelo que se fue haciendo cada vez más complejo,

1. *ibid.*, p. 130.

2. D. L. Gorlée, "Firstness, Secondness, Thirdness, and Cha(u)nciness", en *Semiotica*, 65-1/2 (1987), p. 48.

hasta ser casi una figuración metafórica en su obra posterior, las *Investigaciones filosóficas.*

El carácter analógico del icono lo volvemos a encontrar donde Peirce declara: "Un Icono es un signo que se refiere al Objeto que denota meramente en virtud de caracteres que le son propios, y que posee igualmente exista o no tal Objeto. Es verdad que, a menos que haya realmente un Objeto tal, el Icono no actúa como signo; pero esto no guarda relación alguna con su carácter de signo. Cualquier cosa, sea lo que fuere, cualidad, individuo existente o ley, es un Icono de alguna cosa, en la medida en que es como esa cosa y en que es usada como signo de ella" (2. 247). Vemos aquí tres cosas de sumo interés. (i) El icono es un signo que surge por relación con su objeto; lo refiere con base en ciertos caracteres, respecto de los cuales tiene cierta semejanza. Esta semejanza es muy complicada, pues no se reduce a la semejanza de cualidades primarias, sino a otras, ya que icono puede ser no sólo una copia, sino también un diagrama y una metáfora. (ii) Para que pueda ser signo, no se le exige la existencia del objeto que refiere; pero, para que actúe efectivamente como signo, sí se le exige. (iii) El icono, aunque corresponde a la primeridad, no se reduce al signo de la primeridad que es el cualisigno; puede ser cualisigno, sinsigno o legisigno (esto es, primeridad, segundidad y terceridad), con tal de que refleje alguna(s) cualidad(es) de la cosa que significa, esto es, que tenga alguna semejanza o analogía con ella.

También dice Peirce que el icono es un sustituto analógico de la cosa, y añade: "La concepción de 'sustituto' involucra la de intencionalidad y, por lo tanto, de Terceridad genuina" (2.276). Un representamen icónico recibe además el nombre de "hipoicono". Peirce lo explica: "Los hipoiconos pueden ser clasificados a grandes rasgos de acuerdo con el modo de Primeridad que comparten. Aquellos que comparten cualidades simples, o Primeras Primeridades, son *imágenes*; los que representan las relaciones, primordialmente diádicas, o consideradas como tales, de las partes de algo por medio de relaciones análogas entre sus propias partes, son *diagramas*; aquellos que representan el carácter representativo de un representamen representando un paralelismo en alguna otra cosa, son *metáforas*" (2.277).

Así tenemos que los principales tipos de iconos son la imagen, el diagrama y la metáfora, que son tan diferentes entre sí; pero son análogos todos.

Y donde más se ve la conexión de la iconicidad con la analogía es en que, dado que los iconos comparten con sus objetos ciertas cualidades, sean éstas monádicas o diádicas (relaciones), pueden representar relaciones, esto es, pueden ser modelos; y, dado que los diagramas y las metáforas comparten el que representan relaciones, a saber, proporciones, pueden ser modelos también. Es decir, la analogía se representa con modelos, los cuales pueden ir desde una imagen o copia estricta hasta diagramas, modelos y fórmulas. Dentro de ese margen se mueve también la analogía, la cual va desde la analogía de mera desigualdad, cercana a la univocidad, hasta la analogía de proporción impropia o metafórica, la cual se acerca a la equivocidad. Pero siempre se preserva la comunidad, y la analogicidad permite representar muy diversas cosas, sin perder esa comunidad o uniformidad, y respetando al mismo tiempo su diversidad o relatividad. El icono es, pues, analogía; y nos da la clave de la significatividad, está ínsito en todo el panorama de los signos, y por eso nos da la clave o el modelo de la interpretacón, de cómo debe ser o qué estructura y dinámica debe tener el acto interpretativo. Con esto podemos pasar ya a la posibilidad de tener una hermenéutica analógico-icónica.

4. El icono-análogo como modelo de interpretación

Llegamos ya a lo que más nos interesa, a exponer, finalmente, cómo el signo icono-análogo se nos convierte en modelo del procedimiento hermenéutico. Una de las clases de la analogía tradicional era la metáfora. Tan presente se encuentra esta figura en la hermenéutica, que –como hemos visto– para Paul Ricoeur la metáfora es el modelo de la interpretación. El acto de interpretación es, por así decir, un acto de metaforización del texto, en el que se "dialectiza" (o se

tensiona) su sentido literal y su sentido metafórico. Pero la ventaja que yo veo en el signo análogo-icónico es que, además de permitir un carácter metafórico en la analogía de proporción impropia, tiene también un aceptable carácter metonímico en la analogía de proporción propia y, sobre todo, en la de atribución, puesto que pone en acción la relación semiótica entre la parte y el todo. Como se decía en la Edad Media: "Al igual que la salud está en el animal y por consiguiente en la orina, el vino está en el tonel y por consiguiente en el círculo. La salud que está en el animal está también en la orina, parte del animal, y el vino que está en el tonel está también en el círculo, parte del tonel".[1] Hay metonimia en la iconicidad, puesto que una de las características del signo icónico es que con un fragmento remite al conocimiento del todo, nos hace preverlo, predecirlo, adivinarlo. Así, hay metonimia igualmente en la analogía, porque también en ella una parte representa al todo, puede significar de alguna manera al todo, dar idea de él, ser imagen suya. Y en esto reside la iconicidad.[2] Por eso, tener un modelo analógico-icónico de la hermenéutica nos permitirá movernos entre la metonimia y la metáfora, no sólo en la metáfora, como quería Ricoeur con su modelo interpretativo. Con un modelo analógico-icónico de hermenéutica podremos ampliar el espectro y obtener mayores ventajas para la comprensión de los textos. Desde lo que se acerca a la univocidad hasta lo que tiende a la mayor equivocidad, la cual se podrá reducir por gracia de la operación metonímica de la interpretación.

En un pasaje de singular importancia, Peirce afirma: "Volviendo ahora al terreno de los hechos retóricos, la existencia de representaciones tales como los iconos es un hecho completamente conocido. Cualquier pintura (por convencional que sea su método) es, esen-

1. F. Brunner, "L'analogie chez Maître Eckhart", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16 (1969), p. 344.

2. Uno de los que ha sabido reconocer esto es el teólogo H. U. von Balthasar, por ejemplo en su obra de teología de la historia intitulada *Das Ganze im Fragment.* Traducido al francés como *De l'integration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Bruges: Desclée de Brouwer, 1970.

cialmente, una representación de esa clase. Lo mismo es válido para todo diagrama, aun cuando no hubiera parecido sensorial entre él y su objeto, y hubiera solamente una analogía entre las respectivas relaciones de las partes de cada uno. Los iconos en los que el parecido es acentuado mediante reglas convencionales merecen especial atención. Así, una fórmula algebraica es un icono, en virtud de las reglas de conmutatividad, distributividad y asociatividad de los símbolos" (2.279). Y, por si causara sorpresa ver un signo tan aparentemente alejado de las cualidades de su objeto, agrega: "A primera vista podría parecer una arbitrariedad que se clasifique a una expresión algebraica como icono, que tal vez podría ser clasificada igualmente, o mejor aún, como un signo convencional compuesto. Pero no es así; una gran propiedad diferencial del icono es que, mediante su observación directa, pueden descubrirse propiedades de su objeto diferentes de las estrictamente necesarias para la construcción del icono" *(ibidem)*. Entonces, el icono es un signo productivo y creativo a la vez; no sólo produce conocimiento por las características ya previsibles que reproduce del objeto al que corresponde, sino que nos lleva a descubrir otras características del objeto que sólo están en parte en él, o sólo esbozadas, o sólo prenunciadas; inclusive, podríamos decir que nos conduce a abducir o a predecir qué otras propiedades puede tener; de alguna manera conduce a crearlas en el intelecto. En cierta manera reproduce el sentido, en la interpretación, pero también en cierta manera lo produce o lo crea, porque lleva al intérprete a anticipar la comprensión de un texto mediante hipótesis o conjeturas creativas, que serán contrastadas con algo objetivo. Peirce lo ejemplifica: "Así, mediante dos fotografías se puede llegar a dibujar un mapa, etcétera. Para poder deducir, a partir de un signo general o convencional, verdades concernientes a su objeto que no sean las que ese signo significa explícitamente, es necesario, en todos los casos, reemplazar ese signo por un icono. Esta capacidad potencial para revelar verdades no previstas es, precisamente, la fuente de la utilidad de las fórmulas algebraicas, de modo que puede afirmarse que su carácter icónico es básico y fundamental" *(ibidem)*. Este carácter predictivo, o abductivo, o avanzador, o descubridor o crea-

tivo, que tiene el icono, hace de él el mejor instrumento para obtener o transmitir el conocimiento, la comprensión; el modelo de la interpretación del icono es el modelo de la recepción y la transmisión del sentido de un signo, de un texto. Y, ya que el icono está muy estrechamente relacionado con la analogía, esto nos hace ver que la analogicidad y la iconicidad son la estructura fundamental del conocimiento, del pensamiento, son la clave de la interpretación.

Un dato más nos ayuda a ver la función de lo analógico-icónico como modelo de la interpretación. El icono, al pertenecer a la primeridad, funciona como signo formal, y, por lo mismo, también como causa formal, tanto propia como ejemplar. Es el modelo del modelo. Y si la interpretación de un texto ha de ser un modelo del texto, es un análogo del mismo, un icono suyo, lo cual se da eminentemente en el pensamiento, y con ello se tiene el cumplimiento de la noción de interpretante de Peirce, como producto, en la mente del intérprete, de su propia interpretación. El interpretante es de naturaleza predominantemente icónica. Puede ser una imagen o idea del texto, o puede ser un diagrama del mismo, o puede ser una metáfora suya. Vemos, así, que no solamente la metáfora sería modelo de la interpretación de un texto, sino que ésta sería también un diagrama y hasta, en el límite, una imagen del mismo. La interpretación es la recepción, abstracción o integración de la forma o causa formal del texto. En efecto, la primeridad tiene carácter de causa formal; la segundidad, de causa eficiente; y la terceridad, de causa final (o de teleología, de intencionalidad). Ahora bien, la causalidad formal se divide en intrínseca y extrínseca. La intrínseca es la forma propiamente dicha, tanto la substancial como la accidental; la extrínseca es la forma en tanto que pensada por el eficiente, como lo es la causa ejemplar; es el ejemplar, paradigma, o prototipo según el cual se hizo una cosa, el modelo. Por eso se ve que el icono tiene mucho de signo formal. Esto lo vemos en algo que escribe Peirce. Dice: "Si el Signo fuera un Icono, un escolástico podría decir que la *species* del Objeto emanada de él encontró su materia en el Icono. Si el Signo es un índice, podemos pensarlo como un fragmento arrancado del Objeto, siendo ambos en su Existencia un todo, o una parte de ese todo. Si el Signo es un

Símbolo, lo podemos pensar como encarnando la 'ratio', o razón, del Objeto, que ha emanado del mismo. Todas estas son, desde luego, meras figuras de lenguaje; pero el serlo no les impide ser útiles" (2.230). Con esto nos da a entender el carácter de representación cualitativa o –como dirían los mismos escolásticos– de signo formal que tiene el icono. Es el que mejor da a conocer lo representado cuando es un concepto, una idea; es lo que mejor recoge la forma de algo que exhibe o muestra su significado, del objeto que significa. No puedo dejar de tener la impresión de que para Peirce el icono, el índice y el símbolo se corresponden cabalmente con lo que los escolásticos llamaban signo formal, signo natural y signo arbitrario. Con esto comprobamos que el icono tiene mucho que ver con la causa ejemplar, con el prototipo o paradigma – por ejemplo el que tiene un artista de su obra (cf. 2.281). Y en esta ejemplaridad del modelo de una obra de arte es donde podemos encontrar lo que entiende Gadamer por acto de interpretación, por ejercicio hermenéutico.

5. Resultados

Una hermenéutica analógico-icónica nos ayudará, pues, a dinamizar el sentido literal y el sentido simbólico de los textos, dándole a cada uno su proporción, y logrando entre ellos una unidad proporcional, como lo es la del texto. También nos ayudará a recobrar, desde el fragmento, o desde los fragmentos, la visión y comprensión holística del todo del texto, que está inviscerada en ellos, en su inmanencia. Igualmente, nos ampliará las posibilidades de una verdad textual más abarcadora, proporcional; pero distinguible, según grados, de la falsa interpretación; es decir, tendrá una aproximación y un distanciamiento de la verdad que sean discernibles y proporcionalmente determinables. Eso nos dará más amplitud en la interpretación, sin caer en el juego subjetivista, sino conservando la objetividad. Y rescatar, desde el fragmento, el sentido; ahora que los postmodernos nos aseguran que es la época del fragmento, la iconicidad que conduce desde el fragmento al todo nos ayudará a evitar el particularismo y el

relativismo extremos. Una hermenéutica no sólo sintagmática, sino más bien paradigmática, asociativa y no sólo lineal; que avance en profundidad, que vaya hacia las estructuras profundas del texto, más allá de las aparentes y superficiales.

Tenemos, así, una idea, una iconicidad y una abducción de lo que podría brindarnos una hermenéutica analógico-icónica, en la que se combinan dos tradiciones: la de la analogía de los griegos y medievales con la del icono de Peirce. En muchos aspectos coinciden, hasta el punto de oscilar desde la metáfora como uno de los extremos, hasta la copia, en el otro, sólo que de naturaleza inalcanzable. La analogía-iconicidad es el reconocimiento de que la univocidad es raramente alcanzable, y de que, sin embargo, se puede escapar de la equivocidad irremediable. Es buscar el modo humano de la interpretación, de la comprensión, del conocimiento. Es, asimismo y finalmente, la no claudicación, en este tiempo de tanto escepticismo y desengaño, del ideal de alcanzar, en lo que sea posible, la creación del texto como análogo del mundo, y la interpretación como análogo del texto. En ambos casos, interpretación de la realidad e interpretación del texto. Pero también, siempre, algo de creación de la realidad y también del texto. ¿O no será, tal vez, que siempre, al interpretar, recreamos, y, al crear, reinterpretamos?

VI. LA LECTURA ANALÓGICA: CONVERGENCIA DE LOS ENFOQUES HERMENÉUTICO Y PRAGMÁTICO

1. Planteamiento

En el capítulo anterior he dicho, un tanto de pasada, que la hermenéutica y la pragmática buscan, en el fondo, lo mismo. Conviene apoyar más esto, y es lo que haré a continuación, mostrando cómo es precisamente la analogía (y, por lo mismo, también la iconicidad) la que realiza ese acercamiento entre ambas. Esto nos lo manifiesta muy a las claras la aplicación de la analogía a la noción de lectura. Allí se ve que una y otra buscan apresar la intencionalidad del autor o escritor o hablante en cualquier expresión. En el ámbito de la hermenéutica, Paul Ricoeur resalta esto, diciendo que la interpretación tiene como finalidad recuperar la intención del autor de un texto, lo que éste quiso decir allí, pues sin intencionalidad no hay sentido ni, sobre todo, referencia.[1] En el lado de la pragmática, lo pone de relieve Paul Grice, quien dice que el objetivo de esta disciplina es captar no el significado sin más, sino el significado del hablante (esto es, el *speaker's meaning*).[2] Ambas disciplinas hermenéutica y pragmática interpretan, y buscan una intencionalidad en lo que interpretan. En eso coinciden sus dos tipos de lectura.

1. Cf. P. Ricoeur, "Philosophie et langage", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1978, pp. 452 ss.

2. Cf. H. P. Grice, *Significado*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, n. 1, 1977, pp. 17-18.

Sin embargo, difieren en el enfoque, y no es de poca monta esa diferencia. La hermenéutica, sobre todo en el caso de Hans-Georg Gadamer, tiene por seguro que se inmiscuye mucho la subjetividad del intérprete, del lector, en detrimento de la recepción de esa intencionalidad del autor. En cambio, en la pragmática, al menos en versiones tales como la de Marcelo Dascal, predomina el ideal objetivista, pues se tiene la expectativa, esperanza o pretensión, de poder recuperar la auténtica intencionalidad del autor, el sentido fundacional que dio origen al texto. La hermenéutica, pues, estaría más del lado del subjetivismo, y la pragmática más del lado del objetivismo.

2. Arqueología de dos saberes. La genealogía de la hermenéutica y la pragmática

Creo que esta lucha o tensión se explica por los orígenes de cada una de estas disciplinas. La hermenéutica nace en la escuela de la fenomenología, bastante tocada ella misma del peligro subjetivista, y, sobre todo, con el influjo del historicismo y del existencialismo, Dilthey y Heidegger, que podían ser vistos como más inclinados al individuo; sobre todo el primero, por la recepción y transmisión que hace de Schleiermacher y su hermenéutica romántica. Por lo menos, eran más subjetivistas que los cultivadores del positivismo lógico y del empirismo lógico, orígenes de la filosofía analítica, de suyo bastante objetivista, al menos en la intención. Se puede hablar de que esta última, sobre todo en su versión norteamericana, tuvo el influjo del pragmatismo, pero no del pragmatismo subjetivista de William James, sino del pragmatismo de Charles Sanders Peirce, o pragmaticismo, de alguna manera más inclinado al objetivismo.

Es un seguidor de Peirce, de los años 30 en Chicago, Charles Morris, quien introduce el nombre de "pragmática" dentro de la semiótica. Peirce había dividido la semiótica en tres ramas: gramática pura, lógica pura y retórica pura, como recuerdo del *trivium* antiguo y medie-

val; Morris las denomina sintaxis, semántica y pragmática.[1] Llama la atención el que el primitivo nombre de la pragmática haya sido el de retórica pura; eso nos hace ver la cercanía de la retórica tradicional con lo que ahora buscan la pragmática y la hermenéutica.

Morris, a diferencia de Peirce, concebía la pragmática dentro de un esquema conductista, el de la psicología de Watson y Skinner, dentro del circuito de estímulo, respuesta y refuerzo. Peirce era más abierto. En el camino de la lógica, Rudolf Carnap adopta esta visión de la semántica tomándola de Morris. Fue cuando Carnap llegó a Chicago huyendo de los nazis, que se habían apoderado de Austria. Trata de meter las investigaciones de Morris en los cauces de la lógica matemática o simbólica. De hecho, es uno de los primeros en atender a la pragmática, en su artículo "Significado y sinonimia en los lenguajes naturales", de 1955.[2] Por ese tiempo había adoptado la pragmática Bertrand Russell, por influencia de Morris, cuando en 1933 se reunieron en Chicago varios pensadores para elaborar la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, en cuyo proyecto participó él mismo. También había integrado el conductismo a su filosofía del lenguaje, como se ve en su *Investigación sobre el significado y la verdad*, de 1940.[3]

En la línea de Carnap continúa los estudios de la pragmática Raymond M. Martin.[4] Pero el propio Carnap lo hacía, especialmente en un célebre trabajo sobre el aspecto semántico de la información en el proceso de la comunicación, que escribió en colaboración con Yehoshua Bar-Hillel, en Jerusalén, el año 1952.[5] Allí Carnap y Bar-

1. Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, 2.229; Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958, p. 38.

2. Cf. R. Carnap, "Meaning and Synonymy in Natural Languages", en *Philosophical Studies*, 7 (1955), pp. 33-47.

3. Cf. B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Harmondsworth: Penguin, 1973.

4. Cf. R. M. Martin, *Verdad y denotación*, Madrid: Tecnos, 1969.

5. Cf. R. Carnap - Y. Bar-Hillel, *An Outline of the Theory of Semantic Information*, Cambridge, Mass., 1952.

Hillel abordan la pragmática con el proyecto de elaborar una pragmática formal, o formalista. Por cierto, Bar-Hillel será profesor de Marcelo Dascal, que hace un tiempo era profesor en la Universidad de Campinas, Brasil, y ahora lo es de la de Tel- Aviv, insigne impulsor de la pragmática actual.[1] Tiene, pues, esta pragmática cierto origen positivista; de ahí su proclividad al objetivismo.

Además, en pleno ámbito de la filosofía analítica, no tanto la más formalista, sino la del lenguaje ordinario, desarrolla John Langshaw Austin su empresa pragmática de la filosofía del lenguaje de una manera bastante personal. Austin, en la línea del segundo Wittegenstein, pero sin dependencia tan directa de él como se ha creído, propone la teoría de los actos de habla. Continúan en esa perspectiva Paul Grice y John Searle. Todos ellos plantean tres cosas que a muchos les parecen de gran ingenuidad o pretensión: 1) que se puede conocer la intención o el significado del hablante, 2) que se puede conocer la referencia, además del sentido, de los actos de habla, y 3) que se puede captar el sentido literal además del simbólico. Es una filosofía muy aguda y rigurosa, que no puede ser tildada de ingenua sin incurrir también en ingenuidad o simplificación.

3. El conflicto de las facultades y las afinidades electivas

Este diverso origen de la hermenéutica y la pragmática ha hecho que peleen mucho entre sí, como dos facultades en conflicto, aunque tienen en el fondo las mismas afinidades electivas: se inclinan más al sentido que a la sola referencia y a la intencionalidad significativa del hablante o autor más allá del significado *tout court*. La herencia positivista o analítica de la pragmática nos hace comprender el interés o espíritu objetivista que la anima, frente al énfasis subjetivista de la hermenéutica. Sin embargo, a mi modo de ver, ninguno de los

1. Con Dascal he discutido mucho estos asuntos, y siempre me he beneficiado de su diálogo.

dos enfoques tiene razón, y pecan de excesivos. Creo que se puede lograr una vía intermedia, una intersección de ambas intencionalidades, la hermenéutica y la pragmática, si se hacen compatibles la idea de que se puede rescatar el significado del hablante con la idea de que también se inmiscuye nuestra subjetividad. Ambas cosas ocurren, pero dentro de ciertos límites. Es innegable que se mezcla nuestra subjetividad, pero de manera limitada, con lo cual da lugar a cierta objetividad, también limitada. En efecto, la experiencia nos hace ver que no se puede tratar de recuperar con toda objetividad el significado del autor sin aceptar que se entromete el significado del oyente, lector o intérprete; pero también la experiencia nos enseña que algo podemos obtener de ese significado; si no, toda interpretación es prescindible, pero también toda comunicación. Nos lleva argumentativamente a consecuencias ideseables y además inaceptables, porque son contradictorias. El que dice que no es posible comunicarse, está cayendo en contradicción sintáctica, semántica y hasta pragmática o performativa. Es posible admitir una buena dosis de objetividad –digamos, la suficiente–, a pesar de los embates recientes del subjetivismo. Lo vemos en la cuestión, muy actual, de si se puede defender una lectura literalista, o del sentido literal, frente a la lectura alegorista, o del puro sentido simbólico. Algunos llegan a decir que no sólo es inútil, sino también imposible, encontrar el sentido literal, y que hay que renunciar a él.

Es necesario llegar a una mediación entre subjetivismo y objetivismo; pero se da incluso la pugna al interior de una y otra. Por poner sólo un ejemplo, dentro de la pragmática se da la misma polarización. Hay unos más objetivistas y otros más subjetivistas. Veamos a esos dos pragmatistas recientes que son Umberto Eco y Richard Rorty.[1] Eco trata de ser objetivista, y defiende el sentido literal además del simbólico. En cambio, Rorty cree que no se puede hablar de sentido literal, sino sólo de sentido simbólico, ya que los textos no se interpretan, sino que se usan. En una célebre polémica en

1. En U. Eco (ed.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Cambridge, entre Eco y Rorty, este último se queja de que aquél no llega a sacar todas las consecuencias del pragmatismo, y que sigue al complicadísimo de Peirce en lugar de seguir a James y Dewey, que son más claros y útiles.

4. Comparación con la hermenéutica medieval

Otra vez creo que es una falsa disyuntiva la de si nos hemos de quedar con el solo sentido simbólico –predominante en la hermenéutica– que pueden contener los textos o también con el sentido literal –predominante en la pragmática– que puedan poseer. Tomo el ejemplo de la hermenéutica bíblica cristiana –que hemos visto y recorrido con más detalle en el capítulo tercero–, la cual ya en la época patrística tuvo la misma polémica, con ambas vertientes, polarizadas en dos centros culturales, que eran Antioquía y Alejandría. Eran Siria y Egipto. Los antioquenos defendían el sentido literal, y los alejandrinos el sentido alegórico de la Sagrada Escritura. ¿Era el ambiente desértico de Antioquía el que les hacía buscar en austeridad lo literal, y era el ambiente de puerto egipcio y cosmopolita de Alejandría lo que hacía derivar hacia la lectura alegórica o simbólica? Creo que no deben ponerse en los lugares y tiempos. Son dos partes del mismo hombre, eternamente en pugna. Creo que son dos aspectos de cada uno de nosotros, que no están afuera, sino en nuestro interior. Dentro de nosotros hay un sobrio antioqueno y un alejandrino visionario que pelean. Pero tal vez lo más sensato sea no ponerlos a pelear, sino dejarlos que se armonicen, que se pongan en paz. Quizá lo ideal sea hacer que nuestro antioqueno salga de la pura ascesis y llegue al éxtasis místico, que la misma soledad de su desierto lo haga ver más allá, el sentido alegórico; y sujetar a nuestro alejandrino interior a alguna ascesis, para que no viva todo el tiempo en el éxtasis, porque eso tampoco es posible. Ni presencia ni ausencia totales: el acercamiento, la presencia presentida. Y nada más.

De hecho, hasta el siglo XII, predominó en la lectura medieval de la Biblia ese sentido alegórico, simbólico o espiritual. Pero ya un

Hugo de San Víctor, tan dado al sentido alegórico, decía que hay que conseguir el sentido literal, para no perderse.

Esto se integra en el siglo XIII. Se llega a una síntesis. Santo Tomás de Aquino fue más literalista, pero se permitía llegar a la alegoría; San Buenaventura de Bagnoreggio fue más alegorista, pero defendía el sentido literal. Uno sería más pragmático y el otro más hermeneuta. Pero ambas corrientes confluyeron, y lograron una lectura que combinaba el sentido literal y el sentido alegórico o simbólico.[1]

La lectura alegórico-simbólica era la más importante. Pero se conservaba la lectura literal, pues era la que devolvía el sentido y la referencia, o la referencia además del sentido; en cambio, la lectura alegórica volaba en alas del solo sentido, sin cuidarse mucho de la referencia. Creo que la aceptación de la referencia, además del sentido, hace que se vaya a la lectura literal además de la alegórica. También el creer que se puede acceder al significado del hablante o a la intencionalidad del autor además de lo que interpreta subjetivamente el lector.

Habrá textos que no tengan sentido alegórico, sino sólo literal, que no soportarían una lectura simbólica; si los leyéramos en sentido alegórico, resultarían absurdos, irrisorios. Habrá otros textos que no tengan ni puedan tener sentido literal, sino sólo simbólico; quedarse en la literalidad sería falta de perspicacia y también, a la postre, algo absurdo, ridículo. Sería poca sutileza no pasar al sentido simbólico cuando puede haber no sólo sentido literal, cuando el autor no lo intentó así. Y puede haber textos que tengan tanto sentido literal como sentido simbólico, y en ellos es preciso ejercitar la doble lectura, la doble hermenéutica.

Cuando hay sólo sentido literal, ni siquiera hay cabida para la hermenéutica ni para la pragmática. Sería lectura directa. ¿Es posible que haya textos que sólo tengan sentido literal, y no simbólico? No entraré a discutirlo mucho. Me basta con pensar que hay textos

1. Cf. M. Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México: UNAM, 1993, pp. 31 ss. y 129 ss.

así en las ciencias exactas y las naturales. En las ciencias humanas la mayoría tiene ambos sentidos, el literal y el simbólico, y a veces sólo simbólico. Parece ser que el literal no obtiene lugar propio, se da muy poco, si es que se da. Pero tiene que resguardarse.[1]

5. La lectura como confluencia de la hermenéutica y la pragmática

Vayamos dando concreción y fin a nuestras reflexiones de este capítulo. Además de admitir sentido y referencia, ¿se puede hablar de un sentudo y una referencia literales y un sentido y referencia simbólicos? ¿O el texto sólo tiene referencia además de sentido cuando admite lo literal? No basta con asegurar la referencia además del sentido, hay que asegurar el sentido y la referencia literales además del sentido y la referencia simbólicos. Pero esto no resulta difícil cuando se acepta la referencia además del sentido. Cuando sólo se acepta el sentido, como hacen algunos ahora, se diluye más la posibilidad del significado literal (pues el significado implica aquí sentido y referencia).

¿Cómo defender la referencia además del sentido? ¿Cómo defender un sentido y una referencia literales además de los simbólicos? Pues ahora lo que más necesita defensa es el sentido literal, no el simbólico. Por lo general, aceptamos el sentido en las expresiones, es lo mínimo. Y el sentido nos guía hacia la referencia. Pero la referencia, como lo decía ya Gottlob Frege, depende de una inclinación muy básica, de un impulso muy fundamental del hombre hacia la verdad, hacia la realidad.[2] Parecería difícil de sostener este realismo

1. Véase la defensa que hace M. Dascal en su artículo "Una crítica reciente a la noción de significado literal", en *Crítica* (UNAM), XVIII/53 (1986), pp. 33-55.

2. Cf. G. Frege, "Sens et dénotation", en el mismo, *Écrits logiques et philosophiques,* Paris: Eds. du Seuil, 1971, p. 109: "Son, entonces, la búsqueda y el deseo de la verdad los que nos empujan a pasar del sentido a la referencia".

tan fuerte de Frege, tras muchos intentos de quedarse sin ese matiz tan cargado de realidad. Pero ahora, después de esa trayectoria antirrealista, han surgido varias búsquedas del realismo, han surgido varios regresos hacia él, y hasta defensas decididas del mismo.[1] ¿Será tal vez lo que Freud llamaba "el regreso de lo reprimido"? El realismo fue reprimido en muchos contextos, por considerárselo una postura acrítica y hasta ingenua. Pero ahora volvió, ahora ha regresado al pensamiento actual. Tal vez por cansancio de lo otro, tal vez porque ha resurgido ese instinto, impulso o inclinación hacia lo real, del que hablábamos. O pulsión hacia un principio de la realidad, más allá del principio del placer, y ha llenado nuestro deseo, y no sólo nuestro pensamiento. Si hablamos de pulsión, de impulso, estamos hablando de una intencionalidad, una intencionalidad del ser humano que a veces queremos frenar y hasta extirpar, pero que sólo detenemos y retardamos, porque vuelve por sus fueros, tiene su momento. Y aquí nos percatamos de que volvemos a topar con la intencionalidad, de la que ya hablábamos al principio; curiosamente, la intencionalidad da origen a la hermenéutica y a la pragmática (recuperación de la intencionalidad significativa del emisor), pero también da origen a la ontología, por ese cuestionamiento del realismo, o por lo menos inquietud o curiosidad por él, como si la intencionalidad del hombre no fuera únicamente intelectual y volitiva, sino existencial, una intencionalidad más básica que las dos anteriores, previa a ellas, más originaria, o fundacional, que es la intencionalidad del hombre hacia el ser y la vida, intencionalidad que proyecta al hombre más allá de sí mismo, y lo hace que se encuentre, perfectivamente, en lo otro de sí, en el no-yo, en lo real, que lo golpea fuertemente, pero también, gozoso, lo acaricia.

1. Por ejemplo, Hilary Putnam, Luis Villoro y otros. Cf. J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1996 (2.ª ed.), pp. 26, 73, 76-77.

Por eso, hay que conducir tanto a la hermenéutica como a la pragmática a un ambiente analógico, a la analogicidad. De esta manera se aceptará que en alguna medida se puede llegar a recuperar el significado o la intencionalidad del autor; pero que se nos queda siendo mucho mayor lo que hay de desajuste respecto del autor, invadido por nuestra intencionalidad comprensiva. Hay un límite, en el que se da la analogicidad y la iconicidad: el de la lectura hecha de manera sintética o integradora. Una hermenéutica y una pragmática analógicas o icónicas. En la lectura se da algo de la intención del autor junto con la del lector, pero predomina esta última. Con todo, se coloca en los límites de cada una de estas dos lecturas, de estas dos fuerzas, subjetividad y objetividad, y con una inevitable humildad tiene que reconocer que predomina la subjetividad, sin dejar que se nos esfume la objetividad; en la lectura analógica se recupera algo de las dos, no se renuncia a algo de la lectura objetiva, unívoca, como si hubiera quedado devorada por la lectura puramente subjetiva, la de la equivocidad.

VII. LA HEURÍSTICA PROPIA DEL MÉTODO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1. Planteamiento

Un problema muy importante en cualquier disciplina cognoscitiva es el de su proceder metodológico. Y, dentro de los procesos metodológicos, el más importante es el de la invención de resultados, de conocimientos, lo cual es tema de la heurística. Por eso abordaré a continuación el tema de la heurística, aplicada a la hermenéutica. Para ello intentaré decir primero qué entiendo por heurística; después, cómo entiendo la heurística en la labor hermenéutica, para conectarlas en forma de heurística de la hermenéutica o heurística hermenéutica. Y, ya que entiendo la hermenéutica como hermenéutica analógica, encontraremos que la heurística hermenéutica tiene que ver con la analogía o iconicidad. Pero vayamos por orden. Comencemos, pues, por la heurística como tal. La veremos en su determinación conceptual y en su desarrollo histórico, para sacar algunas consecuencias aplicables a la hermenéutica.

2. Definición conceptual y terminológica

Nos puede servir de inicio la definición nominal etimológica de la heurística. Si atendemos a la etimología, "heurística" viene de "heu" y "rein", lo cual significa en griego "correr bien"; es aledaño al método, que es "metá-hodos", es decir, atravesar un camino. La heurística ayuda a recorrer bien el camino metodológico, enseña a discurrir

bien. Parece identificarse con el método, pero tiene una significación que la distingue de él. La heurística es una parte del método: la que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto. En cambio, el método tiene las dos partes: la inventiva y la demostrativa. La parte inventiva de la hermenéutica será su heurística, y la parte demostrativa o probativa será un tipo de argumentación orientado por la retórica (en el sentido de Perelman), como veremos más adelante, en el siguiente capítulo (VIII). Pero, a fin de comprender un poco más qué es la heurística, atendamos a su historia. Es una historia un tanto accidentada, que merece la pena ser vista aun sea a grandes rasgos.

3. Algunos hitos históricos de la heurística

Entre los griegos la heurística estuvo, por ejemplo con Platón, asociada a la dialéctica, al diálogo, y reñida con la erística de los sofistas, que era el afán de discutir por discutir, el redargüir. Aparece vinculada a la discusión, como dándonos a entender que no se puede avanzar solo, correr solitariamente. En Aristóteles la heurística también se coloca en la dialéctica, como técnica de la discusión, en el sentido griego clásico (y medieval, esto es, no en el moderno, p. ej. de Kant, Fichte y Hegel). Para el Estagirita hay una búsqueda de conocimientos nuevos mediante la vía inductiva, entendida como conocimiento que añade algo nuevo (que procede de lo más particular a lo más universal), a diferencia de la deducción, la cual no es ampliativa, sino conservadora y aseguradora, demostración de lo encontrado (que procede de lo más universal a lo más particular).[1]

En los romanos, muy dados a la oratoria, tal el caso de Cicerón, la heurística se desplaza de la dialéctica a la retórica. Es la retórica la que brinda los instrumentos heurísticos. Una parte suya, la *inventio*, es la que ayuda a plantear adecuadamente los problemas *(partitio)*, a

1. Cf. R. Leclercq, *Historia de la heurística*, México: UNAM (Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Nueva época, n. 1), 1988.

seleccionar las pruebas *(dispositio)* y a elaborar la discusión que la garantice. Se basa en tópicos ofrecidos para ello.

Pasando el tiempo, en la escolástica medieval, la heurística se centró mucho en la *venatio deffinitionis*, esto es, la búsqueda de la definición, y en la *inventio medii*, o búsqueda del término medio del silogismo, tanto inductivo como deductivo, tanto teórico como práctico. Se buscaba comprender la causa formal, referida a la forma, esencia o quididad, contenida en la definición y en las propiedades de las cosas, definición y propiedades que se tenían que encontrar y demostrar como pertenecientes verdaderamente a la cosa en cuestión. Para esto se ayudaban de la *quaestio* y la *disputatio*, esto es, del diálogo. No es cierto que la escolástica usara sólo lógica apodíctica; tenía un recurso muy fuerte en la dialéctica o lógica tópica, aunque sí se relegó bastante la retórica.

El renacimiento resalta y recupera la retórica como la dadora de las herramientas de la heurística. La *inventio* vuelve a regir la elaboración de los problemas, la respuesta juiciosa de los mismos y su argumentación probatoria. Pero, aunque se usa mucho la retórica, sigue en pie la dialéctica. Ejemplos de ello son Petrus Ramus, Radulfus Agrícola y Francisco Titelman, que tienen tratados sobre esta última. La dialéctica proporciona los tópicos para descubrir, para inventar, para hallar. Mueve a buscar los conceptos, los juicios y los raciocinios convenientes.

En la modernidad, la heurística o técnica de invención se centra en los dos principales momentos epistemológicos y metodológicos: el análisis y la síntesis. Para griegos y medievales, el *análisis* (o *resolutio*) es la vía inductiva, esto es, la reducción a los principios, y la *síntesis* (o *compositio*) es la vía deductiva, la explicitación de lo implícito. Pero ahora se pasa a entender el análisis como la descomposición de algo en sus elementos más simples, y la síntesis como la composición de los elementos simples para que resulte algo complejo. Esto se ve ya en Descartes, que analiza el conocimiento buscando sus bases, sus elementos fontales, para procurar después la vía de la composición como saber universal. En la línea del medieval Lulio y el barroco Kircher, Leibniz muestra una búsqueda semejante. También

él trata de hacer el análisis de los términos (lógicos) hasta lograr los más simples de todos, para después combinarlos y complexificarlos hasta obtener todas las cosas compuestas que puedan originarse de ellos, las cuales son innúmeras. Así tiene un arte combinatorio que le hará descubrir todo, alcanzar todos los conocimientos.[1]

Hume pone en crisis el conocimiento, y hace que Kant despierte de su sueño dogmático. Este último buscará el descubrimiento en lo *a priori*. Los escolásticos hablaban de razonamientos (no de juicios) *a priori* y *a posteriori*. Los primeros eran los que partían de premisas que expresaban las causas y llegaban a conclusiones que eran sus efectos. Los segundos eran los que partían de los efectos y buscaban las causas de los mismos. En cambio, Kant habla de juicios *a priori* y *a posteriori*. Pero no serán juicios de tipo efecto o causa, sino que los primeros tienen que ver con algo formal del entendimiento (las estructuras o esquemas subjetivos que hacen conocer) y los segundos con algo material del mismo (sus contenidos empíricos). Los combina con los que Hume denominaba analíticos y sintéticos, que son los axiomas o tautologías, las cuales no dependen de la experiencia, y los juicios que sí dependen de ella. Así, los juicios analíticos pueden ser *a priori*, pero no *a posteriori*. En cambio, los sintéticos parecerían ser siempre *a posteriori*, pero Kant introduce los juicios sintéticos *a priori*, que son científicos por partir de la experiencia, pero además tienen necesidad y universalidad por virtud de un elemento estructural del sujeto que les da eso. Son los que mejor hacen conocer. Por eso, hay que buscar juicios sintéticos *a priori* para la metafísica, la ética y demás disciplinas filosóficas. Mas, en vista de las antinomias de la razón pura, que marcan el fracaso de ésta, se abre la salida por la razón práctica. Allí toma inicio en el imperativo hipotético, que se vuelve categórico. Parte de sí mismo y universaliza hacia los demás. A partir de él mismo universaliza algo que puede valer para todos. Es una heurística que toma inicio en el sujeto y se abre a la intersubjetividad, y así alcanza la objetividad.

1. Cf. M. Beuchot, "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", en *Diánoia* (UNAM), 31 (1985), pp. 183-194.

En el tiempo del post-kantismo, aunque más allá de esa herencia kantiana, Wilhelm Dilthey trata de establecer metodologías separadas para las ciencias naturales y las del espíritu. Las primeras buscan explicación y las segundas comprensión. Husserl procura aminorar esa dicotomía con la reducción eidética, para encontrar las ideas de las cosas. Después se harán juicios sobre ellas, y luego se intentará la demostración de lo encontrado.

Popper, por su parte, no habla mucho de la invención; más bien se centra en la demostración. Pero la invención se encuentra metida en su método. Es el método hipotético-deductivo, es la conjetura y la refutación (no la verificación, como en Carnap, sino la falsación). El proceso inventivo está en el núcleo de su método, porque hay que hacer hipótesis, buenas conjeturas. ¿Cómo se hacen? Dice que eso no le toca decirlo a él, sino a la psicología del conocimiento, pues es un problema de genio: unos lanzan buenas hipótesis, y otros malas. Pero queda el problema de cómo lograr esas buenas conjeturas.[1]

A eso había respondido ya en el siglo pasado Peirce, quien, además de la inducción y la deducción, ponía la abducción. La abducción es un acto casi instintivo. Es una intuición. No procede por inferencia, sino que es previa a la inferencia. Pero es la que permite obtener principios, reglas, y premisas para inferir, tanto inductiva como deductivamente. Y consiste en encontrar explicaciones para los fenómenos, causas para los efectos, que propone a modo de hipótesis. Es un paso de los efectos a las causas. Es metonimia. Pero también se conecta con la metáfora, pues a veces sólo ella es alcanzable.

Peirce tiene una profunda semiótica, un estudio del signo centrado en los interpretantes (que no son los intérpretes, sino los signos que decodifican los signos comprendidos, lo cual pueden hacer como conceptos, conductas o hábitos). Hay que buscar y lograr los interpretantes adecuados. La heurística es la que hará eso. Tratar de interpretar correctamente; y, con ese fin, buscar los interpretantes correctos; para lo cual abducir, hacer hipótesis interpretativas y buscar

1. Cf. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1967 (reimpr.), pp. 30-31.

demostrarlas. Por eso, al centrarme, a continuación, en la heurística de la interpretación, de la hermenéutica, la plantearé basado en la abducción de interpretaciones, en la construcción afanosa de hipótesis interpretativas, que después serán probadas como correctas o incorrectas, contrastadas de manera laboriosa con el texto y la mediación que hace entre la intención del autor y la nuestra como lectores.[1]

4. La heurística de la hermenéutica

¿Cuál puede ser, entonces, la heurística de la hermenéutica? La hermenéutica se dedica a la interpretación de textos. La idea de texto es amplia: puede ser un escrito, un diálogo hablado o incluso una acción significativa. Para simplificar, vayamos a los textos escritos, que es con los que más se enfrenta el hermeneuta. Evidentemente, lo que se busca es una buena interpretación (un buen interpretante o interpretamen). ¿Cómo se encuentra una buena interpretación? Tiene que darse en la formulación de buenas hipótesis o conjeturas interpretativas.

Ya que la hipótesis es un icono, un signo que intenta reproducir una realidad, su heurística o método de invención es la formación de la costumbre de ver icónicamente con adecuación. El icono es siempre análogo. Por eso hay que aprender a captar la analogicidad de nuestra interpretación con respecto al texto y con respecto a los otros intérpretes del mismo (intersubjetividad). Hay que saber captar la semejanza y la diferencia, sobre todo la diferencia. Vemos las diferencias desde la semejanza; pero sin perder la diferencia. El proceso es como sigue.

Después de la pregunta interpretativa sobre el texto, la interpretación se plantea primero en forma de hipótesis o conjetura. (Después se verá si tiene concordancia con el texto, y aun se argumentará que la tiene, se ofrecerán argumentos dialécticos o retóricos

1. Cf. G. Debrock, "El ingenioso enigma de la abducción", en *Analogía*, 12/1 (1998), pp. 41-55.

para apoyarlo.) Mas el acto interpretativo es la actuación de una competencia que se va formando, adquiriendo. Es la construcción de una virtud hermenéutica, de un hábito que nos capacita o nos hace competentes para realizar el acto interpretativo. El interpretante, dice Peirce, a veces es un concepto, a veces un acto, a veces un hábito. Cuando el interpretante es un hábito, esto es, cuando es un meta-interpretante que se ha quedado en nosotros y nos capacita para interpretar bien con frecuencia, entonces hemos encontrado la heurística de la hermenéutica. Es decir, cuando es un interpretante que nos constituye e interpretamos bien de manera habitual, "virtuosa", entonces hemos encontrado la manera de que abarque toda interpretación nuestra, impregnando de sutileza y adecuación las interpretaciones que hagamos. Pero vayamos por partes. Primero hay que hablar del acto interpretativo y luego del correspondiente hábito o virtud.

El acto de interpretación tiene como previo un cuestionamiento o pregunta interpretativa acerca del significado de un texto. El acto interpretativo será precisamente la construcción de una hipótesis de interpretación, una interpretación hipotética. Luego se verá si es atinada y se ofrecerán argumentos para mostrarlo. Pero, ¿qué ayuda a lanzar una buena hipótesis interpretativa? A eso ayuda el familiarizarse con el contexto del texto, el habituarse a él. Por ejemplo, algo que indudablemente ayuda a eso es, si el texto está en otro idioma, conocer ese idioma; conocer, sobre todo, las particularidades de esa lengua en ese momento. Asimismo, hay que es estar impregnados del conocimiento de la historia y la cultura del autor del texto. A saber, conocer lo más posible la historia política y la historia cultural (literaria y del pensamiento) del autor, si es que no pertenece a nuestra situación temporal y espacial. Es la apropiación de su contexto, del contexto del texto.

Se dirá que todo eso puede hacerse intuitivamente. Y entonces, ¿qué tanto ayuda el atender a una teoría sobre la interpretación, una teoría hermenéutica? Lo hace del mismo modo en que la teoría retórica (o *techne*) ayuda a mejorar las habilidades ororarorias de la persona. Es decir, aun cuando la persona tuviera una oratoria natural muy aceptable, el estudiar la técnica lo hace mejorar. No están de más esos

recursos artificiales. El que, de natural, es buen poeta mejorará con la técnica poética que aprenda. Si se tienen apritudes innatas, darán mejor fruto si se cultivan, fomentan o promueven con el arte. Así, la elaboración de teorías metodológicas para la hermenéutica, y el estudio de las mismas, hacen que el investigador se apropie instrumentos inapreciables.

Así, pues, el estudio de las técnicas y el conocimiento histórico-cultural del texto y del autor son como los instrumentos de observación que se usan para interpretar. Me resulta difícil sintetizar la heurística hermenéutica diciendo que el hermeneuta tiene que alcanzar la sutileza; pero así es. Tiene que avanzar en sutileza interpretativa. ¿Qué es la sutileza? Es la capacidad de sistematizar varios y diversos significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero, al mismo tiempo, sin caer en lo completamente asistemático. Captar el significado implícito y explicitarlo; y, sobre todo, captar lo universal en lo particular, aprehender lo que funge como contexto de un texto concreto. Y esto tiene mucho que ver con saber elegir modelos, con atinar a señalar los clásicos de la interpretación que se sigue dentro de una escuela. Iconos que nos pueden ayudar y guiar para interpretar, modelos de interpretación. Cada uno es un modelo concreto y limitado, pero que, sin embargo y paradójicamente, es un modelo que sirve universalmente. Es la idea de adoptar y adaptar, esto es, integrar y potenciar, un modelo hermenéutico. Es dejar la idea de buscar la heurística como técnica infalible o como ciencia exacta, y atreverse a rastrear.[1]

Es buscar la heurística hermenéutica como si se aprendiera en un taller, de manera artesanal –un poco como dice MacIntyre de la enseñanza. Allí se asimila un modelo, de manera analógica, y de manera icónica. MacIntyre lo presenta como aprender lo que hace un maestro en un taller, meterse de aprendiz suyo.[2] Lo imagino yo como un integrar lo que se ve que muestra el maestro y lo que se oye que dice,

1. Cf. H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 71.

2. Cf. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 115 ss.

conjuntar el decir y el mostrar (que Wittgenstein separaba tanto) y lograr encarnar una virtud. La virtud es más que un manual, más que una tecnología. Es una técnica hecha carne, es un arte hecho persona, es una ciencia hecha vida.

El manual, el recetario, la técnica y la ciencia heurística pueden inclinarse a lo unívoco, como se ve en los positivistas. En cambio, algunos otros han caído en heurísticas equívocas, como Feyerabend, Koestler y los que hablan de la invención como algo maramente intuitivo, casi irracional, o inconsciente. Me parece mejor una postura analógica, porporcional, prudencial. Ya aquí entra el buscar la técnica o ciencia (de la heurística) como virtud. La virtud es en parte decir y en parte mostrar. Conjunta el decir y el mostrar, cosa que parecía imposible. No se queda en dar respuestas ya hechas y encontradas, sino que, con un mínimo de teoría, abre a una práctica profunda y entusiasta. Ahora bien, una de las virtudes principales es la prudencia. Hay una analogía o isomorfismo entre la prudencia y la lógica. La prudencia es una especie de lógica de lo concreto. Es una lógica viva y particularizada. Algo parecido se necesita para interpretar.

5. Heurística y método

Algunos, como René Leclercq, consideran sólo como heurística aceptable la que haya sido formalizada, al menos parcialmente. Dice que ha habido muchos intentos heurísticos en la historia; pero, como no han sido formalizados, son tan vagos que no pueden utilizarse. No sirven de mucho.[1] Mas no parece ser así. Leclercq señala a Popper como alguien que no creía en la formalización de la heurística; ni siquiera en que fuera posible su sistematización. En cambio, señala como adalid de la lógica heurística a Leibniz, quien tenía la idea de un *ars combinatoria* que enseñara a encontrar prácticamente todo. Era un proyecto demasiado ideal; nunca fue cumplido y no pare-

1. Cf. R. Leclercq, *op. cit.*, pp. 22-23.

ce que llegará a cumplirse exhaustivamente, a pesar de contar ahora con la cibernética o inteligencia artificial. Sigue volviéndose la mirada a métodos y técnicas heurísticas menos idealizados, más intuitivos y concretos, incluso imaginativos.

Como ya lo ha señalado Peirce, la abducción abarca desde el formular hipótesis hasta el seleccionar la que puede verse como mejor. Ya no le toca el diseñar experimentos para probarlas, pues eso pertenece a la parte demostrativa del método en la filosofía de la ciencia. En el caso de la hermenéutica, la prueba de las hipótesis interpretativas se da por la anuencia intersubjetiva con respecto al significado del texto, esto es, la comunidad interpretativa es la que delibera y decide acerca de la cercanía o alejamiento de la interpretación con respecto a la verdad del texto (prioritariamente, la recuperación de la intención del autor).

Se da aquí una cierta utilización de la retórica, pues una interpretación –como lo ha señalado ya Gadamer– tiene que persuadir en cierta manera de su validez. También se ha dicho que la retórica provee –como sostiene san Agustín–[1] de instrumentos para interpretar, esto es, configura tópicos de invención, no sólo de exposición, que brindan códigos para interpretar o descifrar, para decodificar, como en el caso de los tropos (compartidos tanto por la retórica como por la poética).

Así, pues, la analogía, ¿puede ofrecer alguna ayuda a la heurística, concretamente a la de la hermenéutica? Yo creo que sí. Más aún, la mejor heurística hermenéutica se dará con una hermenéutica analógica e icónica. Una interpretación es un análogo del texto, un icono suyo. No se puede hacer una interpretación que sea una vil copia del texto original. Ni se puede copiar tal cual la interpretación hecha por otro exégeta. (Es como la noción clásica de imitación; no se trataba de hacerla en forma unívoca, sino analógica.) Si tomamos como iconos –según la idea de Peirce– la copia o imagen, el diagrama y la metáfora, todos ellos son formas de la analogía. Para interpretar un

1. En su *De doctrina christiana*, II, 37, 55; en *Obras*, t. XV, Madrid: BAC, 1957, p. 180.

texto, a veces se intentará "copiar" de plano su sentido (u obtener un análogo del mismo que se acerque a la correspondencia unívoca o biunívoca), a veces se necesitará hacer un diagrama del mismo y a veces sólo una metáfora suya. Los dos primeros quedan sobre todo en textos que tienen una intención más inclinada al literalismo, *i.e.* al sentido literal, y los dos últimos cuando se tiende al sentido simbólico, alegórico o no literal. Un texto poético o metafórico sólo puede interpretarse de manera metafórica, con registros tropológicos; sería necio interpretarlo con un registro literal; así como en un texto científico sería difícil encontrar sentidos simbólicos o alegóricos –digo en un texto científico actual, no en uno que pertenezca a alguna tradición ocultista o algo por el estilo.

En el trabajo hermenéutico se suele pertenecer a una escuela o tradición. Así es posible dar el test de aceptación intersubjetiva. Los compañeros de tradición, o los colegas de escuela, son los que primeramente examinan la interpretación que hemos hecho. También puede ser pasada por la crítica de miembros de otras escuelas o tradiciones, pero eso es ya posterior, y es más problemática su decisión. Más fácil es decidir sobre una interpretación en el seno de una misma escuela o tradición. Hay ciertos tópicos que se comparten, esquemas comunes, presupuestos que se aceptan, reglas y procedimientos metodológicos compartidos. Pero lo más importante de la heurística es que nos pide innovar, salirnos de ese medio o cerco que se cierra. La interpretación nueva puede ser acorde (al menos en cierta medida) con la tradición anterior, o puede romper con ella, de manera más o menos drástica. Y es cuando más se necesita argumentar y llegar a la persuasión, y es cuando más tienen que ponerse rigurosos los árbitros o censores de la comunidad interpretativa. Ésta suele ser conservadora más bien que revolucionaria. Guarda celosamente la continuidad y permite poco los cambios. Trata de evitar la ruptura. Por lo general, entrega la carga de la prueba (el *onus probandi*) al innovador, y poco se da a la tarea de probar su rechazo o entredicho de la interpretación nueva.

Asimismo, el innovador tiene varias obligaciones. Por una parte, se le exige acercarse a los cánones interpretativos y a las interpre-

taciones canónicas. Toda desviación de ellos tendrá que ser justificada. Deberá conocer muy bien las interpretaciones anteriores. (Por eso, a veces cuesta mucho hacer un trabajo sobre autores o textos muy estudiados: Platón, Aristóteles, la Biblia o el Quijote, acerca de los cuales la literatura es muy abundante.) En cambio, hay autores o temas sobre los que se ha dicho poco, y se prestan más a la innovación. En esos casos la heurística es más libre y fecunda. La comunidad de interpretación da los medios para inventar y para probar. Claro que se añade el talento. Y eso es de la persona, del intérprete.

Debe examinarse muy bien qué tipo de texto es el que se interpreta; pues, de acuerdo con su naturaleza y la disciplina a la que pertenece, se tendrá que hacer el abordaje. Se ha de buscar después el sentido sintáctico, el sentido semántico y el sentido pragmático, que es propiamente el que corresponde a la hermenéutica. En cuanto al sentido sintáctico, percibir la coherencia; en cuanto al sentido semántico, realizar una primera búsqueda de las cosas que dice; pero, sobre todo, al nivel pragmático, buscar el sentido del autor, que indudablemente mediará con el del lector, y ambos darán el del texto. En cuanto al sentido hermenéutico, hay un sentido más pleno *(sensus plenior)* que es dado por la tradición o escuela interpretativa. Es la integración (y a veces el paso) de la interpretación subjetiva, individual o propia a la línea interpretativa común, anterior, de la tradición. (Es la tensión o dialéctica entre la tradición y la innovación.)

Todo ello nos indica que se debe defender la posibilidad de captar o reconstruir el sentido literal de un texto y no pensar que sólo es posible darle un sentido simbólico.[1] Así como no conviene quedarse en la interpretación literal, sino pasar (cuando se puede) a la interpretación simbólica de un texto, así también, aunque hay que atender a la intencionalidad del autor, conviene no quedarse en ella, sino pasar a lo que podemos llamar –con Luis Alonso Shökel–[2] la

1. Cf. U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 56-57.

2. Cf. L. Alonso Shökel - J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 1997 (2.ª ed.), pp. 113 ss.

intencionalidad del texto. Ya Umberto Eco nos ha aleccionado acerca de que no podemos privilegiar sólo la intención del autor ni la del lector, sino la confluencia de ambas en el texto, por lo que se podría llamar la intención del texto.[1]

Ha habido hermenéuticas que se quedan en la intención del autor, o hermenéuticas del autor. Allí se busca recuperar qué quiso decir el autor, porque no basta con ver qué dice a primera vista, sino qué quiso decir, ya que a veces se encuentra una intencionalidad más honda y distinta de la aparente (es como pasar de una estructura superficial a una estructura profunda). Pero también el texto, a su contacto con el lector, dice cosas más allá de lo que intentaba decir el autor; va más allá de la intención del autor.

Por eso es necesario acceder a una hermenéutica analógica e icónica. Analógica, para que abra la posibilidad de dar distintos sentidos al texto, de captar diversos significados, de manera más rica. Pero, también, icónica, para acercarse lo más posible al sentido literal, o a lo más cercano de éste. Que preserve la seriedad de la tradición, la cual exige pruebas de la interpretación realizada, pero también que se abra al regocijo de lanzarse a innovar, a ser creativo en la interpretación. Cabe el gozo. Así se aceptará que, aun cuando se procura la interpretación más objetiva posible, nunca se pierde la conciencia de que siempre se inmiscuye nuestra subjetividad. Se alcanza una objetividad analógica, limitada. Pero es suficiente. Y ella consiste en limitar lo más posible la interpretación subjetiva, en ponerle límites. Como los diques con los que ganamos terreno al mar, que nos inunda con su marejada.

1. Cf. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, pp. 124 ss.

6. Resultados

Todo eso nos conduce a concluir que el texto mismo tiene sus limitaciones. Como insiste Ricoeur, el texto de alguna manera se escapa al autor, recibe de sus sucesivos lectores una intencionalidad o significación algo distinta de la que él le imprimió en su origen. La hermenéutica de autor envuelve un ideal positivista; puede pretenderse tan objetiva, que vuelva al texto irrelevante, porque no dice nada para los lectores de esta época o contexto. El excesivo distanciamiento puede impedir la aplicación. Además, si nos fijamos en la voluntad del autor, hay mucho que se le escapa: inconsciente, fantasía, intuición, etc.

Así, el texto o la obra rebasa al autor. Embona con la subjetividad del lector, y se produce algo nuevo. Tal vez no totalmente nuevo, pero sí nuevo en cierta medida.[1] A veces se puede usar el texto/obra para llegar al autor. A veces sólo se puede metaforizar su intencionalidad. Pero siempre se tendrá la obligación de buscarla. Y, en todo caso, mediar nuestra intencionalidad de lectores con la suya. Una tensión analógica entre unos y otros. Una integración icónica, aproximativa, que respeta la porción de cada quien. Proporcional, proporcionada y prudencial. Hermenéutica analógica.

Y siempre se tendrá que hacer recurso a la heurística, a una heurística seria y ponderada, que evite el poder decir cualquier cosa. Esta heurística está dada en la tensión analógica y proporcional entre la sutileza interpretativa del hermeneuta y la pesantez de la comunidad de interpretación, del grupo de exégetas que comparten con él la aventura del texto, y que le aportan cánones y clásicos, de los que ciertamente tendrá que independizarse, pero a los que primero tendrá que atender y escuchar hasta poder hacerlo. (E incluso para poder hacerlo.)

1. Cf. L. Alonso Shökel - J. M. Bravo, *op. cit.*, pp. 27-36.

VIII. LA NATURALEZA ANALÓGICA DE LA RETÓRICA Y SU CONEXIÓN CON LA HERMENÉUTICA

1. Planteamiento

Después de haber tratado, en el capítulo anterior, el lado heurístico de la metodología de la hermenéutica, podemos acceder ahora a su lado argumentativo. Éste se da en la retórica (entendida al modo de Perelman). La retórica siempre ha estado muy vinculada a la hermenéutica. Así, en el capítulo IV, al hablar de la polémica entre el sentido literal y el sentido alegórico en la patrística, y mencionando a San Agustín como uno de los más clarividentes respecto de ello, he aludido a la estrecha vinculación de la retórica con la hermenéutica, ya que no se la veía sólo como la disciplina para encodificar, expresar o emitir mensajes, sino también como teniendo la otra función, de decodificar, recibir o interpretar mensajes. Es necesario profundizar en esta conexión de la retórica con la hermenéutica, y además con la hermenéutica analógica; para eso veremos el carácter analógico de la retórica misma. Eso la mostrará como el mejor instrumento argumentativo de la hermenéutica. Concebimos la retórica como Perelman, abarcando la tópica o dialéctica además de lo que propiamente concebimos como retórica. Mas, en todo caso, siempre es una recuperación del antiguo ideal de una argumentación viva. Por eso se trata de una retórica que implica el diálogo, como en la tópica o dialéctica.

En efecto, una de las funciones de la retórica: la de interpretar, fue la que quedó como propia de la hermenéutica en la actualidad. Por eso es conveniente recuperar para la hermenéutica la otra función de la retórica, la de emitir de manera persuasiva. Y esto tiene dos aspectos: uno lógico de argumentación y otro psicológico de seducción. La hermenéutica necesita poder argumentar, para así convencer de una interpretación de manera racional o razonablemente válida, y no sólo por la seducción poética o manipulación de los sentimientos (psicagogia); pero tiene además necesidad de introducir elementos elocutivos y hasta poéticos, para reforzar la argumentación con la seducción poética. Pero no se reduce a la seducción poético-psicagógica, como tampoco se reduce a la argumentación lógica. Está en medio de ellas, como un análogo, casi como un oxímoron. Por eso será bueno examinar las relaciones que puede tener la retórica con la hermenéutica, y, sobre todo, vistas desde la perspectiva de la analogicidad (esto es, una retórica analógica con una hermenéutica analógica).

De hecho, una de las formas que ha tenido la hermenéutica en la historia ha sido la retórica. Pero también ha sido la retórica uno de los ámbitos que más fuertemente ha vivido la lucha de lo unívoco y lo equívoco en su seno. En algunos momentos se ha ganado para ella la analogicidad. Pero hay que plantearla de manera más decidida. El mostrar la retórica como discurso analógico ayudará a ver más claramente la misma naturaleza analógica de la retoricidad y de la hermenéutica, y por ende mostrará más a las claras la atingencia de una hermenéutica analógica, que es la hermenéutica que venimos buscando y planteando. Esa hermenéutica analógica podrá servirse de dicha retórica como de un método argumentativo para su discusión y su diálogo. No se rechaza la conexión de la retórica con la lógica, a través de la noción de tópico, aledaña a la noción de regla de inferencia o de matriz argumental; pero sí se indica una argumentación que no exige, como la lógica apodíctica, un andamiaje axiomático, sino una que se conformará a veces con la lógica tópica o de lo plau-

sible, y a veces incluso sólo con lo verosímil de la retórica. Es una retórica en el sentido de Perelman, esto es, un método argumentativo que conjunta la tópica y la retórica propiamente dicha.

En todo caso, la analogía se encuentra de muchas formas en la retórica. Es uno de sus lugares favoritos. Está presente en la comparación o semejanza; tembién lo está en el tópico del *exemplum*, del paradigma; éste dispara el razonamiento o argumento por analogía, en el que se hace una inducción restringida, de lo particular a lo particular, que, sin embargo, apunta y contiene lo universal; igualmente se encuentra en el razonamiento de los efectos a las causas, esto es, en la metonimia; y también se encuentra en la metáfora, a saber, en la translación o sustitución que implica una interacción entre el sentido literal y el trópico. Sin embargo, creo que la analogía se encuentra más allá, de manera más profunda. No solamente compara, no solamente busca semejanzas; sobre todo marca diferencias, señala límites; y, en este sentido, apunta hacia la realidad. Está, por ello, en el corazón de la retórica, es la conciencia de que sólo se puede hablar aproximadamente de las cosas, esto es, lleva a una ontología peculiar, la de lo verosímil, a la vez humilde y suficiente. En el fondo, es el núcleo de toda ontología.

Ciertamente el discurso analógico tiene mucho de modestia o de humildad, no llega a la cientificidad de lo unívico. Pero tal vez por eso es tan propia de la retórica. Tal vez por haber relegado la retórica, la modernidad endureció su metafísica y su cientificismo. Y viene muy bien atender a ella, para obtener una filosofía con un rostro más humano. Mas, al ver la presencia tan importante de la analogía en la retórica, vemos asimismo la presencia de la analogía en la ontología, precisamente una ontología que se desprende de la retórica misma, que surge de ella a la vez que la funda. Trataré de hacer ver cómo surge esta ontología de la analogicidad de la retórica. Partiré de algunas consideraciones sobre la condición de la retórica; pasaré luego a esa presencia fuerte de la analogicidad que es la metáfora; insistiré en que también se da la presencia de la metonimia en la analogía y en la retórica; de ahí avanzaré, en seguida, a la posibilidad que se abre de una nueva ontología que acompañe a la retórica, una ontología

analógica; y accederé, finalmente, a algunas condiciones filosóficas que tiene la retórica para poder existir, las cuales, como se verá, están del lado de una racionalidad proporcional o analógica.

3. La metáfora como modalidad de la analogía que vive dentro de la retórica

Si nos fijamos bien, encontramos que la retórica de Aristóteles tiene tres sectores: (i) una teoría de la argumentación, que vincula a la oratoria con la lógica y, a través de ella, con la filosofía, (ii) una teoría de la elocución y (iii) una teoría de la composición del discurso. La retórica posterior se quedó en la elocución, y ésta en la teoría de los tropos. Con ello se la desconectaba de la dialéctica, o lógica, y de la filosofía. A primera vista, la filosofía no puede vincularse con la retórica, porque se aboca a la verdad, y no puede regular el poder. Pero creo que sí, y que esto se da a través de su elaboración de una teoría de la verosimilitud, que muestre los límites de la retórica misma y que la defienda de sus propios excesos, a saber: la adulación, la seducción y la amenaza, todas las cuales son violencia teórica o discursiva. El poder de la elocuencia y la lógica de lo verosímil constituían el núcleo de la retórica aristotélica.

Una presencia de la analogía, además del ejemplo inductivo esto es, del paradigma, o modelo o icono, es la metáfora. La metáfora es un recurso de la retórica, pero también lo es de la poética. Difiere según la función que adquiere en cada una. En la primera funciona para la persuasión; en la segunda, para la purificación *(kátharsis)*. En ella se conjuntan la prueba persuasiva y las artes miméticas, y eso es lo que justifica ultimadamente a la metáfora. La *mímesis* o imitación nunca es copia servil, sino reescritura creativa; no es unívoca, es análoga. Aristóteles entiende la metáfora como traslación de significados, esto es, define la metáfora con otra metáfora, una de movimiento. Eso indica que sólo se puede tratar de la metáfora metafóricamente.[1]

1. Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1980, p. 30.

Predomina la diferencia, más que la semejanza. Es lo que olvidó Derrida en su tratamiento de la metáfora, al estudiarla en el Estagirita.

Mas, aun cuando Aristóteles quiere ver la metáfora como la traslación de un nombre de una cosa a otra, sobre todo por su analogicidad, no puede quedarse al nivel del nombre o de la palabra; su mismo análisis lo hace ir más allá. Tiene que ir hasta la función de ésta en una semántica del discurso y hasta su lugar en una teoría de la interpretación de la obra. (De hecho, no se halla en él una distinción tajante entre sentido propio y sentido figurado.) En efecto, la traslación requiere por lo menos afectar a dos palabras, exige una estructura de géneros y especies, un juego de relaciones ordenadas, para violarlo.[1] Hay una transgresión de algo prohibido: lo que Ryle llama "error categorial", que era una cosa a evitar. Pero viola o destruye un orden sólo para crear otro, el error categorial es sólo el reverso de una lógica del descubrimiento. Por eso la metáfora no puede afectar sólo a la palabra, sino al enunciado y al mismo discurso. Y, como la metáfora tiene cierto carácter enigmático, la verdad que le compete no es tanto una sustitución como una tensión. Por eso Aristóteles no reduce la metáfora a mero ornato del lenguaje.

Ricoeur opone en la metáfora una teoría de la sustitución y otra de la interacción. Es la oposición entre una semiótica de la palabra y una de la frase y la obra. La metáfora no es sólo sustitución, es una interacción entre el sentido literal y el metafórico, entre la referencia literal y la metafórica, y, por lo mismo, entre la verdad literal y la metafórica. Hay una referencia doble: primaria y secundaria. Una tensión en el seno de la semejanza. No se funden los opuestos, están en tensión. (La misma analogía es una tensión.) Ricoeur aprovecha la noción de "ver como" de Wittegenstein. Ver una cosa como otra, aunque no lo sea. El error categorial abre la posibilidad de una nueva visión.[2] La referencia según Goodman tiene un doble modo: descripción y ejemplificación, y la metáfora está más en la línea de esta última. Es "verdadera" en la medida en que es apropiada, en la medi-

1. Cf. *ibid.*, p. 35.
2. Cf. *ibid.*, p. 310.

da en que añade la conveniencia a la novedad, la evidencia a la sorpresa.[1] Tiene además un carácter heurístico: la metáfora "inventa", en el doble sentido de la palabra latina, de crear lo que descubre y descubrir lo que crea.

Es una tensión entre el "es" y el "no es", hay en ella algo paradójico. La verdad metafórica participa de esa paradoja: "La paradoja consiste en que no hay otra forma de hacer justicia a la noción de verdad metafórica sino icluyendo el aspecto crítico del 'no es' (literalmente) en la vehemencia ontológica del 'es' (metafórico). En esto, la tesis no hace más que sacar la consecuencia más extrema de la teoría de la tensión".[2] Así, aunque el sentido literal y el metafórico son distintos, tiene que haber alguna intersección entre ellos, como la hay entre la filosofía y la poesía. De este modo la poesía puede cuestionar y enriquecer la noción filosófica de verdad y la de realidad. Aquí me parece ver que la metafísica tiene la capacidad de actuar en dos ámbitos de referencia: uno familiar y otro nuevo.

La lección que encuentro en la exposición de la metáfora hecha por Ricoeur es que la retórica vive de la metaforicidad de la verdad y su discurso. Pero yo quisiera universalizar más lo que ha dicho Ricoeur, y de otra manera. La metáfora es sólo una de las formas de la analogía. Me parece que hay que hacer entrar en la retórica (y en la discursividad en general) no sólo la metaforicidad, sino la analogicidad entera de la verdad y de lo razonable. No solamente la analogía metafórica, sino la de atribución y la de proporcionalidad, la analogía metonímica. En todas esas clases de la analogía se da la misma tensión o tensionalidad que se da en la metáfora, pero de modo diferente. Con menos oposición entre lo literal y lo metafórico, pero no con menor rendimiento en la aplicación. Como un reconocimiento de que la verdad es analógica, la verosimilitud que se maneja en la retórica (a diferencia de la verdad de la lógica) y lo razonable que se maneja en la retórica (a diferencia de la racionalidad más mecánica de la lógica) hacen que no se pueda quedar en una versión de

1. Cf. *ibid.*, p. 321.
2. *ibid.*, p. 343.

la verdad como lo literal, sino tirando a lo figurado. Pero no siempre tendrá analogía metafórica, metaforicidad; a veces tendrá metonimia, a veces sinécdoque, o alguna de las otras figuras o tropos. E inclusive no renunciará a toda literalidad. Se trata de una verdad y una racionalidad trópicas: la de la verosimilitud y la de lo razonable. Pero tiene eso y más, una gama de posibilidades que, sin perder el rigor de lo unívoco, la hace acercarse a la vorágine de lo equívoco, aunque sin perderse en ella, sorteándola.

4. Retórica y ontología

A veces se ha creído que la retórica, o la retoricidad, de la filosofía reciente implica un renunciar a la ontología, a la metafísica. No es verdad. La retórica conduce a la metafísica. Más aún, hay una metafísica para la retórica, hay una ontología que se aviene con ella. Ciertamente no una metafísica dura y pretenciosa, sino una metafísica que sea consciente de la dificultad de argumentar metafísicamente. De hecho, la argumentación retórica es la única que queda a los enunciados metafísicos, sobre todo a los más de principio. Son los principios los que no se pueden demostrar ya, pues toda demostración deductiva implicaría partir de otros principios, con lo cual se daría una progresión infinita.

Que la retórica conduce a una ontología lo atestigua el que Perelmann y Olbrechts-Tytheca hablen de ciertas formas de la argumentación retórica que son "conexiones que fundan la estructura de lo real".[1] Ellas son los ejemplos, los modelos y la analogía. Esos recursos hacen que los oyentes puedan participar de la verdad que se les propone, "hacer la verdad". Pero, además, la retórica conduce a un tipo de ontología particular y determinado, y creemos que de tipo muy distinto del que toca a la lógica univocista.

Es curioso darse cuenta de que la ontología que concuerda con

1. C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Université de Bruxelles, 1970 (3.ª ed.), p. 470.

la retórica ha de ser una ontología basada en lo verosímil, que hace creíbles sus enunciados, y con ello basta. No hay la pretensión de la perfecta comprensión ni del perfecto acuerdo. Tampoco hay el peligro de caer en lo disparatado. Es como el conocimiento de lo metafórico, que oscila entre la parte de literalidad y la parte de figuratividad o tropo que toda metáfora contiene. Si se queda en lo literal, no se ha captado la riqueza cognoscitiva que allí se encierra; si se queda en lo figurado, se pierden los límites de la interpretación y se puede extraer cualquier conocimiento, cualquier comprensión, cualquier sentido. Es, también, el sentido del *exemplum*, paradigma o icono, muestra lo universal en su propia individualidad y fragmentariedad.

Esa metafísica de la retórica se presenta, pues, como su límite, como metafísica limítrofe, liminar. Es lo que evitará que el sentido se pierda, es lo que hará que el sentido se case o copule con su referencia, para que engendren la analogía de la verdad. Esto es, para que la retórica no pierda su verosimilitud, para que haya un criterio de lo verosímil mismo. Una ontología de lo verosímil, una ontología verosímil ella misma, que ancla lo verosímil a un mundo verosímil, un mundo posible, y nos ofrece los límites de éste. La referencia es lo que embona con el objeto, es la tierra nutricia de la que sale y a la que vuelve; es la posibilidad de anclarse en algo y no perderse en la alocada corriente de los signos producidos por el hombre. Pero vamos hacia la referencia a través del sentido. El sentido, que corre el peligro de armar sólo un juego, un juego de coherencias sin conexión con la realidad. El positivismo lógico distinguió y separó unas verdades de razón y unas verdades de hecho. Las primeras eran puro sentido idealista, las segundas pura referencialidad empírica. Y cada grupo iba por su lado, sin poder tocarse jamás. La retórica tiene una vocación para evitar esa dicotomía, esa dualidad tan marcada, con su recurso a lo verosímil. La verosimilitud es la que hace concordar el sentido con la referencia, nos ayuda a tocar suelo con un poco de guía o insinuación de la verdad. Por eso nos hace discurrir desde el sentido hacia la referencia, con pocas razones, pero persuasivas, y nos coloca en el camino de la ontología, de la mano de la convicción intersubjetiva.

La ontología que va con la retórica es como ella, un saber que se discute y se va construyendo incesantemente. Como la llamaba Aristóteles, "la ciencia buscada" *(he zetoumene episteme, he epizetoumene episteme)*,[1] mejor le estaría el decir: "La ciencia siempre buscada", porque siempre está encontrándose y re-encontrándose, pues trata de tocar ese misterio que es la realidad misma, el ser, y abrir su enigma. Y eso solamente podrá ser parcial, pero suficiente. Es un saber analógico, consciente de que mucho se queda en el equívoco, y de que no se puede alcanzar en ello univocidad; pero que no renuncia a hacer un esfuerzo por balbucir el ser, el sentido y la referencia. Ontología retorizada, a la que sólo le queda el recurso argumentativo de la retoricidad de lo que se acepta en parte por el *logos* y en parte por el *pathos*, con una argumentación indirecta, *ad hominem*, y aun diríamos *ad totum hominem*, porque argumenta a todo el hombre, intelecto y afecto, a la comprensión y al gozo.[2] Como inferencia formal, muy limitada; pero como inferencia trascendental, muy rica. Más que en la sintaxis y la semántica, se asienta en la pragmática, en la performatividad que se gestaba en la ilocutividad misma. Como lo diría Peirce, es la trascendentalización de la semiótica y al mismo tiempo la semiotización de la filosofía trascendental, tal vez más esto último, con lo cual se da cabida a una ontología que no podía aceptar la trascendentalización sola y que ahora, a través de la semiotización, se despliega sutil. Es la retórica como semiótica. Pero, al dar el paso del sentido a la referencia, la retórica permite pasar de la trascendentalización a la semiotización, y da lugar a la referencia realista más allá del puro sentido idealista. Se llega inevitablemente a una ontología.

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, B, 2, 996b3 y K, 1, 1059a35. Véase M. Beuchot, "Aristóteles, o la fundación filosófica de la retórica", en Varios, *Aristóteles*, Mendoza (Argentina): Universidad Nacional de Cuyo, 1998, pp. 34-39.

2. Como es sabido, Perelman dice que se trata, más bien, de un argumento *ad humanitatem*, esto es, a todo hombre, a la comunidad de los hombres razonables. Esto parece difícil de conseguir, a saber, el consenso de todos ellos, pero no deja de manifestar un deseo de universalización muy interesante.

En efecto, el significado pragmático, como lo hacen ver Austin y Searle, no se queda en el puro sentido, no puede, sino que accede a la referencia; son los actos de habla, precisamente, los que conjuntan a un sentido con su referencia.[1] Y si la retórica vive del significado pragmático, más allá de la sintaxis y la semántica, se ve obligada a tocar con sus manos la referencia, o al menos a apuntar hacia ella, y en todo caso a pensar en una ontología que se exige a partir de su noción de significado. Hay una onto-pragmática que se desarrolla en el mismo seno de la retórica y aflora hacia la ontología y la metafísica explícitas. Pero ellas ya son otro asunto. Con todo, no ha de tenerse miedo a que la retórica nos conduzca a la ontología, ya que la va como modelando y centrando en sus pretensiones, dándole proporción.

5. Argumentación analógica

La argumentación requiere, pues, un giro analógico, en el sentido de que se pueda laborar en los argumentos con expresiones que no alcanzan la plena univocidad, pero que tampoco incurren en una equivocidad completa. Lo analógico tiene una sede muy conveniente en lo verosímil, característica peculiar de la argumentación retórica. Es la analogía con lo verdadero. El mismo carácter dialógico de la retórica postula la analogicidad del conocimiento, ya que en el diálogo es donde más se dificulta la obtención de la univocidad y donde más se da el riesgo del equívoco. También el supuesto antropológico que subyace a la retórica es el de un ser humano que conoce y se expresa en las lindes de lo analógico, un pensamiento preponderantemente análogo. Y la ontología que le subyace es una ontología que acepta que lo evidente puede tratarse como verosímil. Pero que, en todo caso, la retórica tiene también una base de verdad, un supuesto ontológico. Su metafísica subyacente.

1. J. L. Austin, "Cómo hablar", en el mismo, *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1975, pp. 134-135; J. Searle, *Actos de habla*, Madrid: Eds. Cátedra, 1990, p. 37.

Es precisamente la verdad metafísica la que puede proporcionar un criterio para medir la verosimilitud de la argumentación retórica. Si bien es cierto que estamos hablando de una metafísica que procura una fundamentación moderada, sólo analógica (como son los principios del ser), y que aporta un punto de partida que no es totalmente claro y distinto, sino sujeto al discernimiento movedizo y a veces en el claroscuro, no menos cierto es también que esta metafísica, manifestada por la retórica, y que la acompaña siempre de modo implícito, nos da una base suficiente para establecer la fundación o fundamentación de la verosimilitud. Es como una marca, un límite, algo que da criterio, aunque no sea de una manera absoluta e inconmovible. Se trata de la alusión a la referencia, pues no nos quedamos en el solo sentido. El sentido es alusivo a la referencia, no elusivo de ella; dirige hacia un mundo, nos hace asomarnos a él más allá del mismo marco conceptual desde el que miramos, pues nos coloca en el límite de éste, y lo trasponemos con la creatividad, para encontrar algo nuevo. Es la transgresión del límite epistemológico, que amenaza con encerrarnos en el relativismo sin salida. Nos asomamos desde los marcos conceptuales como desde marcos de ventanas cerradas, que se resisten a ser abiertas, pero que podemos abrir con lo que les vamos añadiendo desde una creatividad apegada a las condiciones de posibilidad de lo real mismo. Traspasamos los límites del lenguaje, de la cultura, del marco conceptual, como lo decía Strawson: no hace falta brincar esos límites, basta con poder pensarlos. Así daremos, colocados en el límite, encabalgados en la frontera con el ser, una inferencia trascendental, fundada en la realidad, que nos hará pensar las condiciones de posibilidad de lo real y al mismo tiempo ver los objetos en las mismas interpretaciones. Tal es el intento de Peirce de cancelar la dicotomía entre fenómeno y noúmeno. El noúmeno se nos da en el fenómeno, y el fenómeno nos remite indefectiblemente al noúmeno, como su signo, como su representamen. En el fenómeno tenemos una intuición intelectiva del noúmeno, la abstracción a partir de lo sensible nos abre camino a la metafísica.

Además de la intuición, siempre se ha postulado el raciocinio, el discurso, la argumentación. Algunos han perdido la esperanza en

la argumentación, y se quiere que no haya la posibilidad de ofrecer argumentos para apoyar nuestras intuiciones. Pero una polémica de intuiciones nadie la gana. Tiene que buscarse alguna forma de argumentación si no queremos hundirnos en la falta de criterios, de principios y de pruebas. Y esa forma es la de una argumentación situada, concreta, contextuada.[1] Sin embargo, es una argumentación que señala lo universal, tiene una validez suficiente como para asegurar la verosimilitud de los enclaves de la ontología que estamos demarcando. Con la argumentación verosímil, algunas veces –como dice el propio Aristóteles– se alcanzará la verdad misma. Esto nos muestra el poder veritativo de la verosimilitud, y el poder universalizador de la analogía, que desentraña esa universalidad en el mismo individuo, en lo concreto, que es donde se encuentra realizada.

6. Otros aspectos hermenéutico-analógicos de la retórica

Conviene, además, resaltar algunas cosas que creo que acompañan, desde el ámbito de la filosofía, a la retórica. Son cosas que confirman su carácter analógico, y que hacen ver más profundamente la conexión de la hermenéutica con la retórica, sobre todo una hermenéutica analógica con una retórica analógica como el método amplio de las ciencias humanas o humanidades (incluyendo en ellas la filosofía). Algo así como el lado filosófico de la retórica misma. En sus aspectos lógico y epistemológico, sobresale el carácter de verosimilitud, no de verdad plena, del conocimiento que da –pues no se le exige más– y la persuasión que brinda, en el dominio de lo lógico y afectivo. Es donde veo que la retórica tiene una condición híbrida, analógica.

Ese país de lo analógico pertenece al imperio de la retórica; ella tiene que afanarse por conducir a las mentes de los participantes del

1. Inclusive tiene que ser oportuna y conveniente, como un fármaco. Cf. A. López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, México: UNAM, 1996, pp. 24 ss.

diálogo a través de los mares procelosos de lo no completamente claro, y por en medio de los tupidos boscajes de lo que no queda plenamente distinto. Tiene que aclarar y distinguir, argumentar para persuadir de lo que no es del todo aceptable ni del todo rechazable, sino intermedio; ni tautológico ni contradictorio, contingente. Dentro del ámbito de lo contingente es donde más se presenta la analogía, la analogicidad de pensamiento, porque encierra la posibilidad de dar asentimiento a lo que se logre presentar como intermedio entre lo evidente (y aun lo verdadero plausible) y lo rechazable, a saber, lo verosímil.

7. El giro analógico de la argumentación

Al giro lingüístico de la filosofía ha seguido (o ha acompañado) un giro pragmático y, a éste, un giro retórico. Pues en verdad se acompañan muy de cerca. Efectivamente, tal parece que asistimos a una vuelta del *trivium* latino y medieval: gramática, lógica o dialéctica y retórica. Pero, más que al regreso de la gramática y la lógica, al de la retórica. Esto puede tener como explicación la desconfianza que ha surgido recientemente respecto de la racionalidad moderna, sobre todo positivista o cientificista, que exacerbó la lógica y la quiso aplicar de manera desmedida a todo. Pero también se explica por el auge de la postmodernidad, que ha puesto como metodología filosófica universal a la hermenéutica, con la cual la retórica tiene mucho en común, como lo han señalado Gadamer, Ricoeur y Vattimo.[1]

1. Cf. H.-G. Gadamer, "Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pp. 211 ss.; P. Ricoeur, "Rhétorique-Poétique-Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles: Eds. de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 146 ss.; G. Vattimo, "Verdad, retórica, hermenéutica", en *Revista de Estética* (Buenos Aires), n. 2 (1984). Véase también M. Beuchot, "Hermenéutica y retórica en Hans Georg Gadamer", en *Semiosis* (Univ. Veracruzana), 18 (1987), pp. 141-148; y el mismo, "Reflexiones sobre la retórica desde la hermenéutica", en *Acta Poetica* (UNAM), 14-15 (1993-1994), pp. 295-307.

Por otro lado, podemos decir que la retórica es la búsqueda de una discursividad analógica, si por "analogía" entendemos lo que está intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, esto es, la significación y la predicación de lo que es en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. La construcción positivista tira a la univocidad, la desconstrucción postmoderna tira a la equivocidad. Yo quisiera proponer la re-construcción analógica, un *giro analógico* en la argumentación en nuestro caso presente, en la retórica. Así, frente a una lógica unívoca y una disgregación equívoca, añado algo distinto, que es la discursividad analógica. Nótese que es un tercero: *addo tertium!,* como se decía en el debate medieval, pues en verdad la analogía es *terceridad*, como podríamos decir ahora en el lenguaje de Peirce. Centraré en la retórica esa terceridad o analogía que propongo, aunque ya de por sí la retórica es emblema de analogicidad. Ante la desconfianza de la verdad lógica o necesaria, esto es, de la racionalidad analítica, se ha notado un sesgo muy marcado hacia la verdad sólo plausible, esto es, la racionalidad tópica, tanto dialéctica como retórica (y a veces hasta poética). Pero se ha ido con mucho extremismo, y hace falta un centramiento o equilibrio. Más allá de la lógica de la univocidad, está la de la analogía, en la dialéctica y la retórica. En lugar de quedarse en la negación o disolución de los contrarios, une y sitúa las opiniones o tesis contrarias unas respecto de las otras. La lógica de la univocidad o de la identidad destruye las opiniones que se enfrentan, la lógica de la analogía busca integrarlas en lo que es compatible, sin perder de vista sus diferencias. La dialéctica (y lo mismo hace la retórica) desemboca muchas veces en la construcción de razones que, sobrepasando los elementos antagónicos, los reconcilian, considerándolos como momentos de una verdad superior.[1]

La retórica supone un razonamiento contextuado, en contexto. Su argumentación no opera en el vacío, toma en cuenta el auditorio y le da argumentos que esté dispuesto a aceptar. No es la argumentación analítica o lógico-deductiva, sino una argumentación circuns-

1. Cf. C. Bruaire, *La dialectique*, Paris: PUF, 1985, pp. 38 ss.

tanciada. No es, por tanto, una argumentación unívoca, válida para todos por igual. Tampoco puede ser una argumentación equívoca, completamente relativista, casi diríamos que en función de cada quién. Más bien se trata de una argumentación analógica, con cierta pérdida y desencuentro, pero con la suficiente igualdad persuasiva como para llegar (aun con diferente grado de fuerza) a todos o a la mayoría de los que están conformando el auditorio.[1]

Una de las cosas en las que se ve aplicada la analogía o analogicidad dentro de la retórica es la amplificación oratoria. La amplificación es algo muy propio y característico de la elocuencia: es el discurso amplificado para persuadir. No hay auténtica retórica sin amplificación, como no hay auténtica poética sin metáfora. Pero la amplificación ha de conocer sus límites. Siempre se avisaba en las retóricas, en la parte preceptiva, que había que tener cuidado con el uso de las amplificaciones, tropos y figuras, ya que fácilmente se derrumbaba la construcción y se caía en el ridículo. Pues bien, los límites de la amplificación los da la razón (aplicada en la prudencia). En efecto, la retórica tiene una parte racional o de lo razonable, que es toda una teoría de la argumentación. Y otra parte para mover los afectos, que en Aristóteles era la psicagogía y en Fray Luis de Granada era precisamente la amplificación.[2] La amplificación es la conmoción

1. Sobre esto ha tratado mucho Perelman. Cf. M. Beuchot, "Filosofía y retórica en Chaïm Perelman: el auditorio universal razonable", en *Éndoxa* (UNED, Madrid), 3 (1994), pp. 301-316. Pero yo trato de ir más allá de lo que ha dejado Perelman, que parece demasiado univocista en su exigencia de oyentes ideales, ya que, de una manera kantiana y como idea reguladora, dice que, en definitiva, el filósofo es un orador que se dirige, como a un público, al *hombre razonable* en sí, lo cual es una mera abstracción. Más bien hay que contar con que los hombres razonables se dan en una oscilación analógica. La misma idealización tiene que ajustarse poco a poco a la realidad, para que pueda ser útil.

2. Cf. Fr. L. de Granada, *Libri sex ecclesiasticae rhetoricae*, Pampilone: apud Petrum Iosephum ab Ezquerro, 1751, pp. 103 ss. Ver también M. Beuchot, "Algunos aspectos de la retórica en Fray Luis de Granada", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca, España), 113 (1986), pp. 127-143; el mismo, "Fray Luis de Granada: la retórica y el sentimiento", en *Morphé* (Univ. Aut. de Puebla),

de los sentimientos o de las pasiones. Pero, si no se tiene ponderación en ello, se incurre en lo extremadamente sentimental, en lo cursi. Se necesita un equilibrio oscilante, prudencial, analógico.

Es cierto que no es conveniente encerrarse en una retórica puramente racional, como lo quería Pascal, quien decía que el mejor ejemplo de retórica serían los Elementos de Euclides. Para él, sólo puede el hombre conocer el mecanismo de la razón, pues el mecanismo del corazón es tan misterioso que sólo puede concerlo en sus resortes más íntimos su creador, Dios.[1] Una retórica unívoca se iría por la sola razón. Una retórica equívoca se iría por el solo sentimiento. Una retórica analógica se iría por el equilibrio de la razón y el sentimiento. Mas no un equilibrio o moderación aguados o tibios, sino más del lado del sentimiento que de la pura razón. No se olvide que en la analogía predomina la equivocidad sobre la univocidad (no en balde los maestros escolásticos la colocaban como una de las especies de la equivocidad), la cual en este caso es el sentimiento. Por eso la retórica tiene que dar predominio al sentimiento sobre la razón.

Pero esto se da en una tensión fructífera. Así como antes se hablaba de una dialéctica positiva (la de Bachelard) y de una dialéctica negativa (la de Adorno), así puede hablarse de una analogía positiva y de una analogía negativa, según que se acerque más al intento de decir o al de no decir, de callar (esto es, según su oscilación entre lo unívoco y lo equívoco). Mas también puede hablarse de una analogía sintética o sintetizadora, que integra elementos sin confusión, sino conservando su diferencia propia. Y es esta analogicidad integradora la que deseo atribuir a la retórica. Es el encuentro entre el concepto y el afecto, y no puro concepto o razón ni puro afecto o sen-

---

7 (1992), pp. 131-139; y el mismo, "Retórica y filosofía en Fray Luis de Granada", en A. García del Moral - U. Alonso del Campo (comps.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, Granada: Universidad de Granada, 1993, vol. I, pp. 489-500.

Cf. Blas Pascal, "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", trad. e introd. de M. Beuchot, en *Tetraktys* (Universidad Iberoamericana, México), n. 3 (1987), pp. 9-19.

timiento. Se enriquece con las dos dimensiones, dándole a cada una su lugar y sus límites. Ciertamente predomina el sentimiento, pero también dentro de los límites justos que le competen, que lo hacen no sólo efectivo sino también respetuoso de esa participación de la verdad que toca a la retórica y que se llama verosimilitud, el ámbito de lo verosímil, que el hombre necesita para su hambre de veridicción, de veracidad.

8. Retórica y diálogo

La analogía se encuentra en el diálogo. Requiere del diálogo para darse, además de que el diálogo resulta siempre analógico, aproximativo, huidizo. La analogía se busca y se establece o se precisa en comunidad, en el acuerdo y en la concordia de los que dialogan. Los interlocutores necesitan compartir y poner en común muchas de sus riquezas: experiencias, ideas, interpretaciones, hipótesis y argumentaciones. Pone en juego la capacidad de los interlocutores de sugerir, de provocar y de persuadir. Cuenta con nuestras búsquedas e investigaciones comunitarias. Y todo eso exige una situación dialógica.

Por otra parte, la situación dialógica en la retórica adquiere varios y diversos matices. A veces hay diálogo retórico pleno, otras veces resulta incompleto. Pues no siempre se puede dar cabida a todo lo que quiere decir el otro. Hay interacciones retóricas en las que interviene un interlocutor y luego otro; pero, dada la amplificación, se corre el risego de que predomine el monólogo. Por eso resulta necesario moderar de manera prudencial el ornato. Dejar fuerza a la argumentación, la cual se condensa en el entimema; pero también dejar cierto predominio a la expresión ornamentada, casi monológica, como un poema en el que uno se extiende morosamente.

En la tradición grecolatina se llegaba a decir que la dialéctica implicaba el diálogo, mientras que la retórica no siempre. En la retórica forense vemos que sí lo implica, aunque, por ejemplo, en otras piezas retóricas, como en la homilía, no se da propiamente. No se da

propiamente, es decir, de manera biunívoca; pero sí se da de manera analógica, ya que el predicador debe plantearse adecuadas preguntas retóricas, y responderlas convincentemente, para dejar satisfechos a sus oyentes. Con eso se recupera, al menos un tanto, la dialogicidad de fondo que se esconde en todo género de la retórica.

Por otra parte, el diálogo implica supuestos psicológicos y hasta éticos. En el lado psicológico (y sociológico) pide la igualdad y la libertad. Que se sienta la igualdad y que haya la libertad suficiente para enfrentarse al otro. En el lado ético, la exigencia de veracidad, de modo que la oratoria no se convierta en sofística. Es sabido que la retórica tuvo un gran auge con los sofistas, pero también lo es que Aristóteles la rescató de sus manos, para acercarla a una clara exigencia de veracidad y de justicia.[1] Estos supuestos psicológicos y éticos de la retórica son supuestos analógicos. También tiene algunos supuestos antropológico-filosóficos muy importantes, que veremos a continuación.

9. Supuestos antropológicos de la retórica

A la actitud que concede relevancia a la retórica subyace una antropología filosófica, una filosofía del hombre. Es una concepción del ser humano como sujeto y objeto de lo razonable. Concepción del hombre que da en él un lugar muy importante al diálogo (por más que a veces no pueda ser completo). Además, no es sólo lugar de lo razonable, sino también de lo emotivo; no sólo de lo verdadero y de lo probable, sino también de lo verosímil; y no sólo de lo argumentable, sino de lo ornamental. Hay una alusión a la imaginación que no se da en la dialéctica, con lo cual se acerca a la poética.

1. Recordemos las pretensiones de veracidad y de validez, que aparecen en Habermas, pero que no son de él ni son nuevas. Se remontan hasta los *rhetores* griegos y son sistematizadas por Cicerón y Quintiliano. Cf. M. Beuchot, "Cicerón: entre el arte y la habilidad natural de la retórica", en *Noua Tellus* (UNAM), 13 (1995), pp. 59-69.

Se trata de una concepción del hombre como ser analógico, como *análogon*. El *análogon*, el híbrido, es el que participa de varios mundos. El hombre participa del mundo de la razón y también del mundo del corazón. No es un ser monolítico o unívoco, sino alguien que se realiza en diálogo con los demás, en el proceso de compartir lo suyo con los otros. Es que la dialogicidad y la analogicidad van de la mano, se posibilitan y se promueven la una a la otra. Entendido como *análogon*, el hombre es un microcosmos y un confín, es decir, es una mixtura de las cosas del cosmos; pero también es el límite entre ellas, y al mismo tiempo es horizonte. Límite en el que se fusionan varios horizontes, el hombre entendido como microcosmos tiene lugar en la retórica a título de exigencia; es un oyente exigente, juez de las partes, y hay que acceder a su conciencia y a su emoción para convencerlo, esto es, para persuadirlo y seducirlo a la vez, con la verdad, con la bondad y la belleza: con el argumento que golpea (contundente) y con el ornato que acaricia (deleitable). Es el hombre entendido como susceptible de motivación, sujeto y objeto de la retórica.

Además, de una manera si se quiere sociológica, la retórica supone igualdad y libertad. Sólo puede darse en cierta relación igual, de iguales, de democracia, no de tiranía. El tirano no escucha razones, sólo ordena, sin argumentar. Impone por la violencia, por el poder. Se persuade a los que son libres, a los que son libres de pensar lo opuesto y que pueden mover su voluntad hacia otra cosa. Ciertamente no basta la igualdad de fuerza física o jurídica, pues se puede hacer violencia retórica, mediante la sofística. Pero por eso se exige la veracidad y la ausencia de intenciones torcidas; es la igualdad discursiva (que incluso puede llevar no sólo a no querer engañar al otro, sino a promoverlo y ayudarlo). Hay una intención y un interés de quien persuade. Sobre todo al estatuir o aplicar leyes.

10. La intencionalidad en la retórica

En la retórica es importantísima la intencionalidad del orador, ya que ella se necesita para que pueda haber argumentación y para que pueda haber persuasión. Suelen suponerse oyentes ideales para el orador-hablante. Hay que tener cautela. Otra vez, sólo proporcionalmente puede pensarse en esto; de manera diferenciada, ponderada, equilibrada, analógica. Oyentes ideales serían aquellos que pudieran captar adecuadamente la intencionalidad del hablante, o el significado del hablante, esto es, del orador. Pero sabemos que la idealización sólo se hace para disminuirla hasta que dé con la realidad. Hay una tensión analógica, una interacción prudencial, en la que se combina lo que de conocimiento por connaturalidad y lo que de conocimiento por inferencia pueda darse entre hablantes y oyentes que no son ideales.

La retórica ha tenido como propia la elocución,[1] y eso parece referirse a lo que ahora se llama lo ilocucionario y lo perlocucionario. Lo máximamente perlocutivo sería la Palabra de Dios: diciendo, hace. Pero la performatividad de la palabra humana depende de su ilocutividad, de su fuerza ilocutiva. Entre los griegos tenía aún un resabio de carga mágica. Magia de la palabra. Era fármaco, terapia y catarsis. Cuando no se tiene que persuadir, se embellece el discurso; y no por solo gusto poético, sino también por responder a la condición retórica. Esto se ve en varios aspectos del género epidíctico, como en la homilía; no necesita persuadir de la religión o de la moral, porque los destinatarios ya están persuadidos; entonces sólo necesita embellecer, para incrementar el amor y llevar a la virtud.

1. Cf. Fr. L. de Granada, *op. cit.*, pp. 209 ss.

11. Lo estructural de la retórica

La proliferación de esquemas formales de la gramática, retórica y poética ha abultado tanto las disciplinas del lenguaje, que ahora da la impresión de que lo han inundado todo. Los niveles morfosintácticos y léxicosemánticos se han desbordado y desparramado. Además de la proliferación de instrumentos de análisis, la de los textos a analizar produce ahora la sensación de que todo ocurre, sea natural o cultural, dentro de un grande y poderoso ámbito intratextual de un inmenso texto, de modo que todo es texto, da la sensación de que todo son relaciones inter- e intra-textuales, la sensación de que no hay realidad.

Esto hace percibir una situación perturbadora de agobio, de estar ahogados por los textos, por la textualidad, de no poder salir a ningún lugar, a nada que no sea texto, que no haya sido ya escrito y hollado por el hombre. El hombre es ya un escritor infinito, cuyas obras, cuyos signos se le han soltado, se le han escapado.

Pero eso no siempre es útil, llega a ser desconcertante, y debe ser encerrado en sus justos límites. Esos justos límites se verán al acotar la metaforicidad del lenguaje, la capacidad metafórica de la retórica misma. Lo haré entreverando, anacrónicamente, a Aristóteles con Ricoeur. A ello paso en seguida.

12. La retórica y la analogía

Dada la dimensión simbólica, además de la literal, que alcanza la filosofía en su trabajo hermenéutico-pragmático, se requiere la analogía, que va más allá de la univocidad de lo literal, pero sin caer en la equivocidad de la polisemia desenfrenada e irrecuperable. Si en el lenguaje, como lo ha hecho notar Gadamer, y según lo ha recalcado Ricoeur, hay cierta ambigüedad y metaforicidad, en todo lenguaje luchan esos elementos de la metáfora que son la verdad literal y la verdad metafórica, o simbólica. Por ello se hace necesaria una her-

menéutica que vaya junto con la retórica, y una retórica y una hermenéutica pues son sólo las dos caras de la misma moneda, la comunicación, con su encodificación y decodificación que ponga en ejercicio esas fuerzas; y sólo podrá hacerlo una hermenéutica analógica, ni cerradamente unívoca ni desbocadamente equívoca.

La retórica es el reverso de la hermenéutica, y una y otra guardan isomorfismo entre sí; tienen isomorfía indudable, pues una sirve para emitir y la otra para recibir, una tiene el papel de encodificar y la otra de decodificar, y los mismos recursos tradicionalmente se usan para las dos cosas, singularmente la metáfora. Pero la metáfora es sólo una de los modos de la analogía, la cual abarca la atribución y la porporcionalidad propia además de la proporcionalidad impropia, que es la propia metaforicidad. Por eso, para un diálogo rico y fructífero, y para una argumentación amplia pero exigente, se requiere de la analogía, ella es la pauta para plantear la hermenéutica y la pragmática, y, consiguientemente, la retórica.

Así, una retórica analógica acorde a una hermenéutica y una pragmática también analógicas puede abrir el camino hacia una ontología igualmente analógica. De esta manera ya no se puede pensar que toda retórica cierra la puerta para la ontología, porque sería encerrarla en el solipsismo del monólogo, y, por lo tanto, ya no será diálogo filosófico, sino sólo monólogo compartido. La retórica analógica hace tocar fondo en una ontología analógica, que vive de la tensión metafórica y proporcional entre el sentido literal y el simbólico.[1] Un sentido enriquecido, que supla la pérdida y el empobrecimiento natural de nuestras transacciones comunicativas.

Sobre todo cuando se trata de diálogo entre sistemas diferentes, no al interior del mismo; pues en ese caso se da una situación parecida al diálogo entre culturas, o entre tradiciones, aborígenes distin-

1. Cf. P. Ricoeur, "Rhétorique - Poétique - Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, ed. cit., p. 146. También podría decirse, aplicando un quiasmo al título que Meyer ha dado a su coompilación, *De la rhétorique à la métaphysique*. La retórica nos abre a una ontología o metafísica acorde con la hermenéutica y con la poética.

tos y casi prisioneros, como estamos, de nuestros propios sistemas. Pues bien, es en ese momento cuando menos se puede recurrir a la argumentación directa y deductiva, y hay que acudir a la indirecta y retórica. Y es cuando la analogía, la analogicidad, podrá acercarnos, de una manera dia-filosófica (que no meta-filosófica, pretenciosa e impositiva), de modo tal que la analogía produzca un ámbito de encuentro, en el que se pueda dialogar fructíferamente, porque hay la posibilidad de aprender algo del otro sistema y modificar al menos un poco el nuestro. Con la voluntad de recuperar y conciliar lo más que se pueda, en lugar de rechazar y destrozar los pensamientos.

13. Resultados

La retórica, entonces, padece analogicidad, como la padece y la tiene la discursividad que aflora al nivel semiótico de la pragmática (o de la hermenéutica). La retórica es juego de espejos, en el que la realidad se refleja en su propio reflejo, que es el lenguaje; y no se puede evitar tener la sensación de que el lenguaje nos la transforma, la transfigura. Pero nos la hace verosímil, nos la da aceptable, y eso basta. Ello es suficiente para retornar al polvo, al brillante polvo de aquellos lodos en los que tuvo su origen. Ontología retorizada, o retórica ontologizada, u ontología retórica, o retórica ontológica. Michel Meyer intitulaba su libro *De la metafísica a la retórica*. Podríamos llamar a nuestro capítulo y a nuestro empeño *De la retórica a la metafísica*. Es el movimiento de vuelta, del quiasmo retórico. Es tiempo de volver al origen, perdidos como estuvimos en el proceloso mar del lenguaje, azotados por el alto y peligroso oleaje de los discursos. Aturdidos por su sonido, o cautivados por el dulce canto de las sirenas de la sofística. Ahora podemos tocar el puerto de la ontología. Todo ello por la mediación que efectúa ese conocimiento limítrofe (de límites y llevado al límite, entre el lenguaje y el ser) que es la analogía.

Y, en síntesis y conclusión de este capítulo, la filosofía necesita ser más atenta a las limitaciones del diálogo que puede darse entre los sistemas que abarca. Esa limitación hace que sea impres-

cindible la interpretación, tanto de índole hermenéutica como pragmática. Y esa interpretación tiene que ser susceptible de argumentación, de convencer de su acierto; esto lo obtiene en la retórica, tanto cuando es al interior de un sistema filosófico, como, sobre todo, cuando se trata de dialogar con otro sistema, en la interpretación de sí mismo, del otro, de los textos de uno y otro, y de ese gran texto que es la realidad, objeto de la interpretación ontológica. Es justamente en el juego de las ontologías en el que se necesita más la retórica. Ahora bien, para que no sea una retórica roma y cerrada, ni tampoco desmedidamente abierta, ha de ser analógica, con el *esprit de finesse* de la atención a la polisemia, pero también con algo del *esprit de géometrie* que haga que esa polisemia no se pierda en el vacío del sentido.[1]

1. Cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM, 1997; el mismo, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona: Ánthropos, 1998.

IX. HERMENÉUTICA, ANALOGÍA, ICONO Y SÍMBOLO

1. Planteamiento

Un caso en el que tiene lugar de gran importancia la analogía, esto es, el conocimiento y la significación analógicas, es aquel en el que toma parte el símbolo. El fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiosis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobreabunda en significado. Siempre su significado se nos queda más allá, nunca se agota por completo, continuamente el significado alcanzado nos remite a otro aspecto que queda pendiente. Así, aquí el peligro es que el signo se nos dé en una semiosis infinita, o al menos en una interpretación infinita y que, por lo mismo, sea inalcanzable. Mas, para evitar la caída en la semiosis infinita, indeterminada, podemos decir que, gracias al conocimiento analógico, alcanzamos o acotamos el significado suficiente del símbolo, que nos da una comprensión satisfactoria del mismo. A diferencia de la semiosis infinita, que conduce al caos interpretativo, el símbolo, que admite una interpretación solamente analógica, siempre limitada, nos brinda la experiencia de que, a pesar de nuestro conocimiento tan pobre del mismo, nos deja una comprensión bastante para vivir. Algunos dicen que el símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir. Pero si el símbolo es un signo, puede interpretarse, aun cuando sea de una manera muy incompleta e imperfecta, pero suficiente, como se ve en la interpretación analógica que propongo.

2. El ser del símbolo

El símbolo (del griego *"symbolon"*, formado de *"syn"* y *"ballo"*: arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa, como una moneda, una medalla, etc.), es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado. Tiene dos partes. Una es conocida, nos pertenece; es con la que iremos en busca de la otra, la que embona con ella, con la cual y sólo con la cual se cumple la simbolización, se lleva a cabo el acontecimiento de simbolicidad. Esa otra parte que nos falta, con la que nos conecta la que poseemos, es precisamente la mejor. Tenemos la parte individual o concreta del símbolo, y ella nos lleva a la universal y abstracta; la sensorial nos lleva a la conceptual; la corporal a la espiritual. Al juntarse las dos partes, hay un límite en el que se unen, se conectan. Ese es el límite analógico. La parte de símbolo que poseemos nos hace conocer por analogía, analógicamente, la otra parte, que es la superior o trascendente, o trascendental, la que supera lo empírico.

Solemos ver la parte del símbolo que tenemos (la empírica) como el símbolo mismo, con una especie de sinécdoque, tomando la parte por el todo. Vemos la punta del *iceberg*, y nos hemos acostumbrado a tomar el símbolo como la parte suya que nos toca poseer. Si atendemos a la etimología de "símbolo", es el signo que se lanza junto con otro, que se pega con él, y entre los dos completan un objeto. Así, es la parte de algo que se da a una persona y la otra parte que se da a otra, para reconocerse cuando se reúnan. El símbolo es factor de reunión, de comunidad. De unidad. A nosotros, mortales, cognoscentes tan limitados, con una cultura tan fragmentada y fragmentaria, tan insuficientes en el entendimiento y en el amor, el símbolo nos acerca a la verdad y al bien. Justamente la parte del símbolo que tenemos es la que no parece serlo, por humilde y sencilla, y pobre, fragmentaria ella misma. Pero tiene la capacidad de llevarnos a la otra parte que la acepta, la recibe, la reconoce. Y esa otra parte llega a ser a veces el conjunto complementario, el resto del todo. Siempre conecta con algo más allá

de lo que muestra, de lo que aparenta, de lo que da fenoménicamente. Es un curioso fenómeno que conduce a su noúmeno. De lo accidental lleva a lo esencial, de los efectos a las causas, de lo *a posteriori* a lo *a priori*. De las partes al todo.

Pero, dado que la parte del símbolo que tenemos está del lado de lo particular, de lo concreto y por lo mismo de lo equívoco, a muchos les ha dado la impresión de que el símbolo no se puede interpretar, sólo se puede vivir. Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Y un foráneo no. Es un forastero, un extraño. Pero aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo; esto es, mientras más se viva, mejor se interpretará; pero siempre analógicamente. De manera imperfecta. Pero es susceptible de hermenéutica, sólo que una hermenéutica analógica.

El símbolo tiene el germen (o la confluencia) de la metonimia y la metáfora. Tiene un factor metonímico, que es, como dijimos, esa virtud de hacer pasar de la parte al todo, del fragmento a la totalidad, de mostrar el todo en el fragmento. En la parte que poseemos resplandece, si atendemos bien y sabemos captar, esto es, interpretar, la otra, la que falta. Pero es donde se necesita profundizar y agudizar la interpretación, la fuerza interpretativa. Precisamente en ello se muestra el carácter o el lado también metafórico que tiene el símbolo. Así como la metáfora tiene su polo literal y su polo metafórico, así el símbolo tiene un polo literal y otro simbólico. Es donde más se nota la analogicidad. No se puede atender a uno solo de ambos sentidos; tiene que lograrse la tensión entre los dos.

De alguna manera el símbolo alude tanto a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva del hombre. Las une, las junta, las conecta, como es su labor hacer: la de conectar, es un conector, un mediador. La mediación simbólica es una especie de dialéctica, que se resuelve en la proporcionalidad analógica, en la proporción que se debe dar a cada parte, para que se dé la adecuación mutua. Conecta lo emocional y lo conceptual, lo inconsciente y lo consciente, lo sensorial y lo espiritual. El símbolo conecta los aspectos del hombre, lo une a él mismo con sus propias partes, lo hace entrar a la paz y al gozo. Es

la conjunción de lo onírico y lo vigilante, lo empírico y lo trascendental, lo formal y lo material. Es la confluencia de lo fenoménico y lo nouménico. El enclave de lo vivencial y lo teórico, de lo histórico y lo poético.

En cuanto a lo histórico y lo poético, la poesía da gran cabida al símbolo. Por eso tiene la fuerza de universalizar a partir de lo particular; o, mejor dicho, de exhibir o mostrar lo universal en lo particular, donde se encuentra en estado implícito, atemático, velado, esperando hermeneusis. Aristóteles decía que la poesía es más filosófica que la historia, porque atrapa lo universal en lo particular, lo exhibe. Porque tiene un modo propio de universalizar. En ese sentido es más filosófica, porque es más metafísica. Tiene un carácter de universalización y toca la ontología.

El símbolo es un tipo de signo, claro esá; pero un signo muy especial. No es un signo que sólo remite a lo que significa, sino que lo mismo que significa vuelve a conducir y a llevar a otra cosa. Hay un significado doble: uno manifiesto y otro escondido. Por ello es por excelencia mediador, experto en conducir a lo oculto, como un mistagogo. Es cómplice del que desea traspasar los límites, sobre todo los del sentido. Lleva, conduce, ayuda a transgredir, a trasponer límites. Se ha dicho que los límites del sentido son para nosotros los límites de nuestra cultura. Pues bien, el símbolo, como buen mistagogo, ayuda a sobrepujarlos, hace que sean remontados.

Lo dice bien el poeta, con su sentido del simbolismo:

Para ti, niña Aitana,
remontando los ríos,
este ramo de agua.
De agua dulce, ramito,
que no de agua salada.
Agua de azúcar, ramo,
ramito que no amarga.
Remontando los ríos,
este ramo de agua.

(RAFAEL ALBERTI)

En efecto, el remontar los ríos da la mejor impresión de sobrepujo de lo sensible hacia lo intelectual. El que se trate de un ramo de agua, donde uno esperaría un ramo de flores, hace que se vea de manera más clara el que se trata de algo sumamente frágil y que se puede escapar entre las manos, a saber, la búsqueda de la verdad. Es producto de remontar el río del ser, hacia sus orígenes, donde se capta mejor su misma naturaleza.

Algunos, por la dificultad del sobrepujo, del remontar, han dado por imposible la metafísica, porque no hay acceso directo del fenómeno al noúmeno. Tiene que hacerlo un mediador. Y en esa línea hay algo de símbolo en el metafísico y algo de simbolización o simbolicidad en el hacer metafísica, pues el símbolo es lo que nos hace, en definitiva y al límite, pasar de lo accidental a lo esencial, de lo particular a lo universal. También se ha dicho que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje (Wittgenstein); pues bien, el símbolo rompe los límites del lenguaje y nos hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podamos conocer metafísicamente la realidad. Es el símbolo el que nos lo consigue, el que nos consigue la metafisicidad. El símbolo casi nos empuja a trasponer los límites, por sus fracturas, por sus intersticios. Nos hace pasar, a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensamos, del otro lado del límite ("al otro lado del espejo", como diría Lewis Carroll, y fue lo que él siempre anduvo buscando).

3. El símbolo del ser

Por eso el concepto de ser es una especie de símbolo. Es un concepto extraño. No es perfecto. Al ser análogo, tiene sus oscuridades, su lado oscuro. Es un concepto, como se veía en el barroco, con claroscuros. Pero eso es suficiente. La poca luz que arroja basta para conocer, aun sea de manera incompleta y casi indirecta, el ser, la realidad, el fundamento. Es un fundamento que está más allá, que casi se adivina, pero que se ve o se toca, cognoscitivamente, porque su carácter simbólico nos conecta con él. No es un concepto claro y

distinto, casi vacío; es un concepto claroscuro, confusodistinto, analógico. Pero con ello no renuncia a dar a conocer, a significar. Sólo se retrae en la modestia.

Así como hay una presencia metafísica en el símbolo (no sólo función abstractiva, sino contenidos profundos), así también en la metafísica hay una presencia simbólica. Hay en el símbolo una suerte de drama. Por eso Karl Rahner –aunque lo dejó incompleto, sólo comenzado– habla del concepto de ser como un símbolo.[1]

Un ejemplo de símbolo es el mito, y su conexión con lo metafísico es expresada por Georges Gusdorf, en su libro *Mito y metafísica*, al decir: "Reducida así a lo esencial, la conciencia mítica interviene como el hogar de las formas humanas, como el principio último de nuestras afirmaciones. Tiende ella a identificarse con la conciencia de los valores, reguladora del ser en el mundo, que se desarrolla en toda captación directa del pensamiento, porque ella orienta todo pensamiento. Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser entendida como una mitología segunda. La intervención del valor consagra el arraigo del ser en el mundo, la unidad de la antropología y de la cosmología en su común obediencia a un principio trascendente, que define la condición humana".[2] No tienen una función diferente el mito y la metafísica, sólo difieren en el modo de su abstracción, una en la abstracción imaginativa de la simbolicidad y otra en la abstracción intelectiva del concepto: "El hombre, perdido en el mundo y en el tiempo, descubre la necesidad de abrirse paso entre sus circunstancias y establecer su lugar propio en el universo indefinido. El mito es la primera forma de esta adaptación espiritual de la comunidad humana en su contorno".[3] El mito es la primera salida de la intencionalidad metafísica del hombre, en forma de símbolo: "Es la conciencia mítica la que realiza la unidad de la existencia concreta, reuniendo los elementos dispersos, otorgando sen-

1. Cf. K. Rahner, "Zur Theologie des Symbols", en *Schriften zur Theologie*, Einselden, 1954, IV, pp. 275-311.

2. G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1960, p. 267.

3. *ibid.*, p. 268.

tido y figura no sólo a nuestra vida, sino a la vida de los demás, a la vida misma de la comunidad. Finalmente, un mundo sin mitos no sería ya un mundo humano; es la intención mítica la que define las modalidades de la presencia en el mundo. La conciencia de los valores como foco de los mitos constituye el inventario en potencia de las significaciones humanas, la totalidad de lo que el hombre agrega a la naturaleza cuando él se establece en ella".[1] Esto tiene parecido con lo que dice Octavio Paz de los románticos en su libro *Los hijos del limo.* El mito antecede a la filosofía y a la metafísica, y le da contenidos brutos que puede elaborar, contenidos vivos que tiene que procesar: "Pero el mito no se ofrece sólo como ambiente intelectual en el que va a cristalizar el sistema. Está también en la entraña misma de la empresa filosófica, a la que nutre y justifica en su ambición. En efecto, podría decirse que toda concepción, toda aprehensión del ser, nos remite de la conciencia reflexiva a la conciencia mítica en su forma más alta. El ser se justifica por sí, mientras que la razón es aquello que, justificando todo, no podría justificarse a sí misma. No podría haber ontología sin el recurso a una conciencia de los valores que procede de una necesidad no reductible al simple movimiento del espíritu. Por tanto, la evidencia primera que funda toda metafísica es descubrimiento de un pre-concepto del ser".[2] El mito es la primera introducción a la totalidad; es metonímico, icónico, en su misma metaforicidad. Pues bien, la filosofía, la metafísica misma, es también entrar en la totalidad, pero es ya una introducción segunda, de segundo orden. "De tal modo, los grandes temas de la ontología [el Yo, el Mundo, Dios] expresan estructuras que son, también ellas, las del mundo mítico. Parece posible una tipología común, que sacaría a luz los sentidos diversos de toda metafísica posible y definiría, al mismo tiempo, las articulaciones esenciales de la razón concreta como conjunto de los sentidos primordiales del ser en el mundo".[3]

La metafísica no sólo incluye simbolicidad, porque si no, no

1. *ibid.*, p. 269.
2. *ibid.*, p. 270.
3. *ibid.*, p. 272.

se hace el paso al ser, sino por el carácter analógico e incompleto (pero bastante) del paso que nos hace dar y del conocimiento que nos proporciona. Y es que justamente analogizar es proporcionar, y para darnos el conocimiento del ser nos lo tiene que proporcionar, esto es, lo tiene que hacer proporcionado a nosotros; pero, también, no se olvide, nos tiene que hacer proporcionados a él. Implica una actitud, una experiencia o vivencia profunda del ser.[1]

¿Cómo nos da metafísica el símbolo? ¿Cómo se hace esa metafísica simbólica, de modo que no se quede en el lado afectivo del símbolo, sino que llegue a la intelección, a la razón? El símbolo nos da contenidos metafísicos. A veces esto se ve al interpretar con esa clave ontológica los símbolos. Qué riqueza de contenido ontológico poseen, los habita. Lo vemos en los poemas presocráticos, que se glosaban en forma de tratado. Lo vemos en San Juan de la Cruz, que escribía poemas y los explicaba, los glosaba él mismo, nos los acercaba al intelecto, los traducía a términos de filosofía escolástica, les daba una terminología metafísica técnica que estaba a su disposición.[2]

Mucho de lo que se hace en metafísica puede tener un modelo o paradigma parecido; glosar poemas, como San Juan de la Cruz; no sólo traducirlos filosóficamente, sino apropiarnos de sus contenidos, para enriquecer nuestros tratados ontológicos (como pedían Theodor W. Adorno y, en nuestros medios, Juan David García Bacca); pero, sobre todo, no olvidar nunca el aspecto simbólico del concepto de ser, y –¿por qué no?– del ser mismo.

Ya Ricoeur decía que "el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser, y no al revés".[1] El *Cogito* cartesiano, que es luminoso, está en

1. La captación de esto ha dado título a un libro de Luis Cencillo, *Experiencia profunda del* ser, Madrid: Gredos, 1958.

2. Debo esta idea a mi amigo Ricardo Blanco.

el seno del ser, que es oscuro. En ese sentido, "ese ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo".[2] En efecto, por alejados que parezcan de la metafísica, todos los símbolos de la culpabilidad: desviación, extravío, cautividad, y todos los mitos: caos, ceguera, mezcla, caída, narran la situación del hombre en el ser del mundo. Son otra analítica del ser ahí, otra forma, tal vez con mucho rodeo, pero segura y firme, de rescatar la fenomenología del ser en el tiempo, de modo que se haga la hermenéutica conducente a desentrañar su ontología latente. "Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud".[3] Hay una especie de deducción trascendental que lleva desde los conceptos empíricos de los símbolos a los conceptos formales de los mismos; y de esta manera el símbolo hace acceder a una ontología, por medio de los conceptos existenciales que lleva y que produce.

Una metafísica simbólica hace tematizar los supuestos ontológicos implícitos en los símbolos. Con Ricoeur, podemos decir: "Tal es nuestra *apuesta*. Unicamente puede ofenderse por este modo de enfocar la investigación racional el que crea que la filosofía sólo puede salvaguardar su iniciativa y su autonomía a condición de eliminar todo presupuesto previo. Cualquier filosofía que arranque en el pleno lenguaje es una filosofía que cuenta por el mismo hecho con algún presupuesto previo. Lo que le corresponde hacer para salvar su honradez es explicitar y aclarar sus presupuestos, enunciarlos como creencias, elaborar las creencias en apuestas e intentar ganar la apuesta

1. P. Ricoeur, "La simbólica del mal", en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969, pp. 497-498.

2. *ibid.*, p. 498.

3. *ibidem*.

transformándola en comprensión".[1] Como hace ver el propio Ricoeur, esta filosofía que se inicia bajo el estímulo del símbolo tiene algo de argumento ontológico anselmiano; por lo tanto, algo *a priori*, a saber, encuentra al hombre instalado ya, a título preliminar y previo, en el interior de su mismo fundamento. Sin embargo, a mí me gustaría añadir que tiene también algo de procedimiento *a posteriori*, analógico; pues lo *a priori* es aquí el reconocimiento de los supuestos, pero sólo a título preliminar, esto es, a título provisorio. Lo que se busca, de manera más definitiva o, si se prefiere, menos provisoria, es llegar, por vía metonímica, sin dejar de lado la vía metafórica, al conocimiento del ser, a la comprensión de su sentido; pero eso se logra de manera ascendente: desde una cultura, aspirando a abarcar lo trans-cultural (si no meta-cultural, por lo menos dia-cultural), porque la cultura de inicio puso tales símbolos en lugar de otros, mas en ellos la filosofía "trabaja por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y especulación",[2] y en eso precisamente está el trabajo de la metafísica. Así como el psicoanalista se afana por desentrañar lo que Freud llama "el trabajo del sueño" *(die Traumarbeit)*, así la metafísica se afana por desentrañar lo que podemos llamar "el trabajo del símbolo". En ambos trabajos se da una intensa condensación y desplazamiento de significados que hay que recuperar, reconducir. Simbolizar para comprender, que se transforma en comprender para simbolizar mejor, parodiando el "creer para comprender y comprender para creer mejor" de San Anselmo. Es que el símbolo rompe el círculo hermenéutico, detiene el eterno retorno, circular y cíclico, para abrir la salida hacia el sobrepujar, el remontar. Nos saca de la sucesión cerrada en sí misma de los sentidos a la referencia final, a la realidad. Conecta el sentido con la referencia, de una manera casi inevitable e insensible, que nos da la comprensión casi como una iluminación, parecida a la experiencia mística. Esa experiencia simbólica nos hace acceder al exterior, rompe la inmanencia hacia la trascendencia.

1. *ibidem.*
2. *ibidem.*

4. La vida simbólica

La fuerte presencia del símbolo en la sociedad se ve en que los distintos grupos (familias, comunidades) antes celebran rituales que hablan, y antes cuentan mitos que historias; es decir, parten de los símbolos. Los símbolos son mediadores entre el desfondamiento y la fundamentación (pues el fundamento está atemático o implícito, y hay que tematizarlo y explicitarlo). El símbolo une a los miembros de la comunidad, crea vínculos afectivos entre ellos, y los hace persistir y los estrecha. A veces, como por algo atávico, una sociedad nos da la imagen de muchos individuos que se unen porque tocan un objeto que funciona como mediador de un pacto, y eso es el símbolo. El símbolo crea vínculos. Una amistad que no se resimboliza continuamente, acaba por esclerotizarse, por agotarse, por vaciarse. El símbolo se recrea, y él se encarga de recrear el vínculo, de hacerlo revivir continuamente.

El símbolo da paz, quita la tensión, deja ir la angustia. En la tensión hay un significado relacional que no llega a la conciencia, a la significación plena, y no supera el nivel emocional, y desde la emoción daña. Es un significado conflictivo, no resuelto intelectualmente. Pero el símbolo lo hace pasar de lo emocional a lo cognoscitivo, de lo inconsciente a lo consciente. Porque el símbolo hace pasar lo inconsciente a la conciencia, es el modo como éste se revela, según lo veía Jung.

El símbolo es una especie de invitación. Es una indicación de camino, pero también una incitación que va incorporada a ella. Suele oponerse el símbolo a la razón. ¿Cómo hacer ver que no es así, aunque comúnmente se lo ve de esa manera? ¿Cómo remar a contracorriente? Cuando se define la cultura, en su definición va involucrado el símbolo. Los símbolos forman parte esencial de las culturas, si no es que las constituyen. El símbolo se nos muestra como algo tan básico de lo cultural, que nos lleva a pensar que los símbolos son los que conectan las culturas, claro que cuando son compartidos; por ello hay que hacerlos compartir. Y es que el símbolo sólo puede interpretarse cuando puede, al menos en cierta medida, vivirse. Cuando

el símbolo puede vivirse es cuando puede interpretarse. Por eso hay que tratar de compartirlo. Prestarse los símbolos entre las culturas. Es decir, en la medida en que el símbolo conecta, universaliza. Tiene su modo de abstracción, de universalización, y así nos podrá ayudar a compartir elementos culturales y éticos que son imprescindibles, si queremos que nuestra sociedad sobreviva.

5. Resultados

Así, vemos que el símbolo no es pura sinrazón. El símbolo tiene una razón, además de la sinrazón que parece animarlo. Es cierto que el símbolo tiene una parte irracional, inconsciente; pero también tiene una parte consciente, racional. Es un híbrido. Puede unir razón y emoción. Sirve de puente. Los que el símbolo une se unen en un límite, en su límite. El símbolo es ese límite, y como el hombre es el límite del universo,[1] es también un símbolo. El símbolo sirve de límite, pues queda la fractura donde embonan las dos partes, donde se toca con él la otra parte que pide y le hace falta. El símbolo acerca, reúne, brinda lo que se echa en falta, consigue lo que se echa de menos. Aglutina las creencias, organiza las razones. El símbolo no sólo tiene razón, da razón. Hace que nuestros rituales no sean repeticiones neuróticas. Da un sentido positivo y rico, relacional y vinculante con los demás.

El símbolo puede ser más importante para el hombre que la realidad misma, así como la imaginación puede ser más fuerte que lo que existe. Es lo propio del hombre. Hasta puede entenderse todo el rechazo que hoy existe de la metafísica como una venganza de la historia (un regreso de lo reprimido) por todo lo que la modernidad ahogó o quiso apagar del impulso simbolizante del hombre. Hasta es un rasgo de salud mental, pero mal llevado, pues tira al niño junto con el agua, o para extirpar la enfermedad se corta la cabeza. El hom-

1. Según la idea de los antiguos, medievales y renacentistas, que veían al hombre como el compendio, horizonte y límite *(limes)* de toda la creación.

bre está dimensionado por la realidad y la simbolicidad, por la ontología y la simbología. En la modernidad predominó la referencialidad, lo ontológico crudo; en la posmodernidad se va hacia el solo sentido sin referencia, a lo simbólico crudo; ninguna de las dos alternativas es viable; tiene que recuperarse la simbolicidad en la misma ontología, y la ontologicidad en la simbología misma. El símbolo es ontológico y el ser es simbólico. El uno se completa en el otro.

X. EL VUELO DE LA RAZÓN SIMBÓLICA O CÓMO REMONTAR LOS LÍMITES DEL SENTIDO

1. Planteamiento

En el capítulo anterior aludí a que el símbolo hace saltar los límites del sentido. Ahora procuraré abundar sobre esto. Para ello hablaré de los límites de la racionalidad, y también de los límtes del sentido, así como de la función superadora que respecto de ellos tiene el símbolo. Se ha dicho que los límites de la racionalidad son (como dice el título de un célebre libro de Strawson) los límites del sentido.[1] Pero intentaré cambiar esos límites. Señalaré como límites de la racionalidad y del sentido el símbolo y el icono. Paradójicamente, el símbolo es el límite, pero también es lo que prolonga la fuerza de la que ya carece la razón para hacernos llegar a eso que deja desconocido. Es límite en el sentido doble de frontera y umbral, de aduana y puerta. Lo que la razón alcanza a hacer, el símbolo y el icono lo potencian más allá de ella. Es, por lo tanto, no un límite negativo, sino positivo, que llega a señalar e incluso a permitir el paso.

Se puede señalar la semejanza de lo que Eugenio Trías ha llamado la lógica del límite con lo que yo he llamado el pensamiento analógico-icónico. Pues, en verdad, la analogía es reconocimiento de limitación, y el icono tiene la misma característica del símbolo de permitir el paso a aquello que no es alcanzado por la razón propia-

1. Cf. P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

mente dicha.[1] Son dos búsquedas del límite, que es el límite proporcional, el límite analógico, que se da entre la presencia o unión y la ausencia o escisión que conlleva el símbolo.[2]

Es curioso y sintomático encontrar que una tradición (la de Ch. S. Peirce) llama "icono" a lo que otra (la de Cassirer, Ricoeur, etc.) llama "símbolo". Son nombres diferentes, pero las cosas son iguales, ya que les adjudican las mismas propiedades de hacer pasar de lo aparente a lo oculto, de lo accidental a lo esencial, inclusive del fenómeno al noúmeno. Así, aunque la razón tiene límites, el símbolo y el icono los traspasan, nos conducen más allá de ellos. Claro que nos llevan a otro tipo de saber, más intuitivo, pero que no se desconecta completamente del racional; sólo es más complejo y completo. Mas entremos ya en materia y comencemos por hablar de los límites.

2. Límites

Por ello, hablar de los límites de la racionalidad no significa abandonar toda racionalidad, sino solamente eso: tratar de señalar sus límites. Hasta para señalar los límites de la racionalidad se necesita de la razón. Ella es la única que puede trazarlos. Podrá parecer un círculo vicioso, pero no es así; antes bien, es uno de los círculos menos viciosos; virtuoso, podríamos decir. Es como el caso del fundamento de la razón: si se fundamenta en ella misma, hay circularidad; si se fundamenta en algo distinto, tiene su base en algo que no es racional. Pero hay que decir que se fundamenta en ella misma, esto es, en su propio carácter reflexivo; y, al final de esa reflexión, nos resulta algo distinto. Así, puesto que no hay identidad proposicional (esto es, proposiciones idénticas) al principio y al final, no hay circularidad.

1. Cf. J. Manzano, "Transitando por el límite", en *Ánthropos*, 4 (nueva edición), 1993, pp. 40-47. Allí Julia Manzano, la autora de ese artículo, nos hace ver el camino de Trías hacia la ontología y la metafísica, es decir, hacia una metafísica del límite.

2. Cf. E. Trías, "Categorías simbólicas", en *ibid.*, pp. 28-33.

Tenemos, aquí, una concepción de la razón distinta de la que tuvo la modernidad, que quiso defender una razón omnicomprensiva y casi todopoderosa. Poco a poco y cada vez más, la razón ilustrada ha tenido que reconocer y aceptar sus límites. Fue dura para hacerlo, mala para reconocer defectos y vicios, tan ensoberbecida y llena de sí misma como estaba. Pero, a pesar de lo que frecuentemente se cree, la suya no fue la única racionalidad. Está, por ejemplo, el modelo aristotélico de la razón, que no tiene esas pretensiones. Tal vez la humillación le ayude. Por eso nuestra crítica no significa abandonar todo tipo de racionalidad –hay que recuperar esa racionalidad limitada, limítrofe–, sino reconocerle sus justos y propios límites.

En este camino del señalar límites ya ha recorrido buen trecho, por ejemplo, Eugenio Trías, quien ha vertebrado su última filosofía como un pensar del límite y en los límites, para traspasar los límites. Por eso habla de una lógica del límite y se puede hablar en él de una metafísica del límite.[1] Creo que es muy atinado su llamado a replantear la metafísica, en lugar de abandonarla. Hay que recuperarla, de modo distinto. Además, se replantea el problema de la religión, se propone repensarla, y para ello utiliza la noción del símbolo, que es justamente un ente de dos piezas que se unen en un límite.[2] Es el límite del símbolo, donde se encuentran las dos partes, lo que le inspira para reflexionar sobre la situación del hombre. Yo creo que su noción de límite se toca con mi noción de analogía. El pensar analógico es un pensamiento del límite, se da en el límite analógico donde se tocan dos realidades distintas, a veces encontradas, contrarias, pero que se pueden unir al límite. Nicolás de Cusa hablaba de la unión de los contrarios en el límite, y Ch. S. Peirce hablaba del encuentro con la verdad en el límite; así me parece que tenemos la intuición de que hay una realidad, hay una verdad, pero son infinitas; no son para nuestro intelecto finito, sino para un intelecto infinito como el

1. Cf. el mismo, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel, 1985; el mismo, *La lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991.

2. Cf. el mismo, *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, 1997. Ya había publicado *La aventura del espíritu*, Barcelona: Destino, 1995, también sobre la religión.

de Dios; pero nuestro limitado intelecto puede acceder a ellas de una manera limitada, es decir, en el límite mismo de su encuentro.

El símbolo y el icono son los límites del sentido, porque son los límites de la racionalidad. Pero son también los que nos darán la posibilidad de transgredir y trascender esos límites (para llegar a lo que está más allá de la razón, esto es, lo intuitivo, lo sapiencial, como lo son la matefísica y la religión). Por eso el símbolo y el icono son la tabla de salvación de esos náufragos de la razón que somos nosotros. Son los que nos ayudarán a recuperar lo que podemos alcanzar de racionalidad, con una razón limitada y finita. Con respeto por el enigma y el misterio, son los que nos salvarán del mar de la sinrazón y del sinsentido, y nos servirán de embarcación, a veces sólo una balsa, para recuperar lo que de razón y de sentido nos es dado. Veamos cómo funcionan en esto el símbolo y el icono; examinemos un poco las condiciones de su semioticidad.

3. Icono y símbolo

Uno de los autores que ha llegado a la metafísica por la noción de límite, que es otro nombre de la analogicidad y la iconicidad, ha sido precisamente Eugenio Trías. Él mismo ha expresado que la metafísica tiene que ver con la armonía del mundo –a veces no captada por todos, como decían los pitagóricos de la música de los astros, que era una música que no oía sino quien pasaba por la visión. Por eso Trías pasa de una estética de la armonía a una estética de la luz. Dice el propio Trías: "Hay un cambio de frente, y de Pitágoras y Platón paso a Plotino y a las grandes tradiciones de la mística de la luz, del icono, donde la percepción visual se pone en primer término. Donde la luz está más presente".[1] Precisamente junto a la mística de la luz se desarrolló también una metafísica de la luz. Y ya aquí notamos que Trías habla de una mística del icono, una mística icónica, la cual creo

1. F. Arroyo, "Eugenio Trías. La metafísica", en *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993, p. 261.

yo que debe acompañarse de una metafísica del icono, una metafísica icónica, esto es, una metafísica que se nutra del símbolo, que llegue al nivel de lo metaempírico por virtud de la simbolicidad. Que realice su abstracción a partir de lo simbólico, que ya es una abstracción realizada por la cultura. Esto se corresponde con la analogía, con el pensar analógico que, según Santo Tomás, es *a posteriori* –a diferencia del argumento anselmiano, que es *a priori*, el cual es llamado "ontológico", pero es más bien epistemológico–, y visto como el paso de los efectos a las causas, no sólo en el caso de pasar de las creaturas a Dios, sino también de unas creaturas a otras; lo cual nos hace ver que el símbolo o icono es el que mejor da ese paso de analogía.

El símbolo/icono hace pasar a algo distinto, más rico en significado, con frecuencia a algo superior, como de lo sensorial a lo conceptual, de lo empírico a lo formal, de lo particular a lo universal, o de lo corporal a lo espiritual. Es un mistagogo, que hace pasar de lo aparente y ordinario a lo oculto y extraordinario. En este sentido tiene un papel de metonimia, ya que ésta consiste en pasar de los efectos a las causas o de la parte al todo, esto es, de lo particular a lo universal. En este sentido, el símbolo también nos hace obtener un conocimiento parecido al científico, es decir, nos coloca como buscadores de un saber causal, sólo que *a posteriori*, obtenido a partir de los efectos. Y también nos hace universalizar, esto es, alcanzar el conocimiento de lo universal, pero a partir de lo individual, y respetando las condiciones de individuación que tiene, esto es, respetando las diferencias. De hecho, dada su condición analógica, el símbolo efectúa una abstracción imperfecta, como la de todo lo analógico; imperfecta porque logra un concepto unitario que no prescinde de las diferencias de los particulares de los que ha tomado inicio. Respeta la diferencia, por eso se trata de una universalidad imperfecta, deficiente, pero suficiente para darnos el conocimiento de algo en universal.

He dicho que el símbolo tiene metonimicidad. Pero también tiene metaforicidad. El símbolo tiene como uno de sus vehículos principales la metáfora; se presenta sobre todo en metáforas, las cuales a veces tienen el poder de dar a conocer en un instante lo que el pau-

sado y acre raciocinio tarda en llevar a la comprensión. Las metáforas también brindan conocimiento. Ellas tienen, al igual que la metonimia, un poder analógico e icónico de remitir a lo que está más allá del cerco fenomenológico, a lo nouménico y oculto. Nos deslizan por entre las fisuras del ser hasta su fundamento último.

Es éste un fundamento que no se posee por completo, que no se tiene ni se capta en plenitud; pero es un fundamento que está allí, que se consigue y al cual se apunta, y no con un argumento trascendental, sino de manera directa, sólo que en el límite. Es tocado en el límite, en el límite analógico; pero es tocado, aunque sea de esa manera sólo analógica. Por eso es un fundamento que se esconde, que se resiste a ser expresado, a ser manifestado con la racionalidad. Esconde sentido, y se da a la captación comprensiva de la intuición. Casi adivinado, casi solamente insinuado, se presenta con cierta precariedad, con tintes de enigma y cifra; pero es alcanzado por la iconicidad del símbolo. El símbolo es el que mejor nos revela el fundamento, que está en el ser, casi en el misterio, con mucho de mito y de poesía. Tales cosas parecen ser opuestas, pero también en el límite se juntan.

4. Los opuestos en el límite

La mística de la luz y del icono es la que nos lleva, pues, a hacer metafísica, aposentados en el límite de la luz y la sombra. Esto es lo que con mucha fuerza expresa Trías. Explica: "Hay una distinción que, aunque no la aclaro demasiado, queda suficientemente apuntada, que es la distinción entre sentido y significación. El horizonte simbólico abre sentido a pesar de que no se articule en el dispositivo significante. Hay una teoría del signo o del símbolo distinta de la de la semiología de Cassirer u otros. El horizonte simbólico, que es el remitente último de las artes que llamo fronterizas, abre más bien a una postulación, porque en el fondo lo que hay es siempre una postulación a lo enigmático y por tanto no se puede clarificar, pero lo que sí queda como rendimiento es el límite. De pronto tienes unas artes en las que no hay dispositivo significante ni presencia de icono, por tan-

to una preeminencia de lo perceptivo visual ni dispositivos significantes y en cambio tienen sentido. Es este lío tremendo de la música. Cuando empezamos con la pintura ya empieza a haber la emergencia del sujeto. Primero son los ojos que miran, luego el aeda, el narrador, el vate, el poeta que de algún modo dice, da nombre. Luego el tema del nombre. Los ojos del santo del icono podría ponerlos como emergiendo del límite hacia acá...".[1] Esta es precisamente la mirada omniabarcadora del icono de Cristo de la que habla Nicolás de Cusa en su opúsculo *La mirada o el icono*.[2] El icono es el que orienta la mirada. Después de la mirada aparecen los otros, porque siempre es mirada de los otros o hacia los otros. Y con ello el límite se ensancha, se abre sin romperse, para dejarnos pasar de manera muy sutil, casi imperceptible, a una captación más plena de la realidad.

De hecho, muchas artes se conjuntan en los límites de la iconicidad, que tiene esa capacidad de aglutinar y de iluminar. Lo simbólico da sentido, aunque deje la significación, significado o referencia en la penumbra. Pero es una referencia icónica, analógica, limítrofe, de penumbra, no de obscuridad total. Se sugiere, se señala y aun se postula lo suficiente. Siempre encontramos en el afán metafísico la necesidad de juntar de alguna manera el decir y el mostrar. Es un decir que quiere mostrar, es un deseo de decir mostrando y de mostrar diciendo. Es, sobre todo, un decir que muestra. Pero como el mostrar es inefable, el decir es muy limitado, carente y en falta. Por eso se coloca en el límite del decir y del mostrar. Y por eso no satisface a los que esperan la total mostración o el decir unívoco y sin repliegues. Tan sólo nos da un decir analógico, que recupera el mostrar y lo balbucea. Es el icono que dirige con su mirada. Es un decir icónico, que utiliza la analogía, la parábola, el apólogo. Sus mismos conceptos tienen mucho de parabólico. Pero lo suficiente como para aplacar y saciar al pensar que no se ha enredado demasiado en las redes del racionalismo obtuso.

1. *ibid.*, pp. 262-263.

2. Cf. Nicolás de Cusa, *La mirada o el icono*, Pamplona: Cuadernos del Anuario de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995.

Peirce divide el icono en imagen, diagrama y metáfora.[1] El discurso analógico, icónico, tiene algo de imagen (la cual no es copia), pero más de diagrama y de metáfora. Trata de copiar las relaciones de las cosas, nos da un mapa de las mismas; y nada más. Así como los diagramas nos dan ese sabor a metáfora, y las metáforas se nos muestran como diagramas muy sugerentes, así también los conceptos analógicos, los de la metafísica, los que intentan hablar de lo que está más allá de la totalidad, o en sus mismos límites, tienen que ser un mapa que es casi parábola, una copia que es casi alusión o evocación. Así como Peirce coloca a las fórmulas algebraicas entre los diagramas, dentro de los iconos, y dice que eso es difícil de aceptar, y así como Max Black dice que los modelos científicos son cierto tipo de metáforas, y que, en todo caso, funcionan igual, así también podemos decir que los conceptos metafísicos, a fuer de analógicos e icónicos, son difíciles de captar y de comprender si no se tiene esa clave que hace comprender la metáfora, que hace seguir un mapa, que hace ver el diagrama contenido *in nuce* en la breve fórmula que exhibe.

En el símbolo y el icono sucede lo que también dice Cusa: son el límite en el que los opuestos se unen; son igualmente el límite de las asíntotas de Peirce, en el que ellas se unen, en el que los extremos del sujeto y el objeto se tocan, alcanzando la verdad. Resulta, así, una metafísica hipotética, conjetural, proporcional, es decir, analógica. Y con eso es más que suficiente. No es el escepticismo de la desilusión de la razón, ni el relativismo de la desilusión de la evidencia. Es la conciencia del límite. Es la analogía limitante.

En el límite en el que se unen las dos partes del símbolo, el hombre encuentra el lugar en el que se coloca el conocimiento.[2] Es el que nos conecta con la otra parte del símbolo, que es el destino de su envío. En ese punto, el símbolo nos hace compartir la alteridad, participar

1. Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935-1966, 2.277.

2. Cf. E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988, pp. 37ss.

de la otredad de lo análogo. Nos hace entrar como inmigrantes a otra cultura, nos da incluso la capacidad de amestizarnos en ella, de modo que por un mestizaje cognoscitivo podamos alcanzar cierta comprensión de esa otra cultura a través de ese símbolo suyo que nos une a ella, y que de otra manera permanecería mudo y desconocido, no susceptible de ser interpretado. Ese conocimiento del símbolo, que además de vivirlo nos hace interpretarlo, o que precisamente por poder vivirlo nos hace poder interpretarlo, es una especie de mestizaje, porque tal es la condición del símbolo, por las dos partes distintas que reúne en sí mismo. En su límite.

5. Mestizaje

El símbolo, el icono y la analogía tienen mucho que ver con el mestizaje. El mestizaje es una de las metáforas con las que podemos expresar las funciones del símbolo, el icono y la analogía. Hay una visión negativa y otra positiva del mestizaje cultural. En la visión negativa, el mestizaje se da con mucha pérdida, generalmente la padece una de las culturas que se mezclan; por ejemplo, la que ha sido vencida, o la más débil. En una visión más positiva, el mestizaje ciertamente implica pérdidas por las dos partes; pero también hay ganancias de las dos y enriquecimiento mutuo. Tal vez no igual, pero sí de alguna manera equilibrado, proporcional. Creo que el mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no debería consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en un mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias. No aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma. El mestizo es el análogo, el icono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentren en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas.

El mestizaje es constitutivo del hermeneuta; su noción, su teoría y su praxis, pueden ser una guía hacia el pluralismo (pienso en

el ejemplo del barroco).[1] Creo que el mestizaje es una de las mejores maneras o modelos de pluralizar las culturas sin perder la comunicación o comunión entre ellas y aun cierta universalidad buena, no falsa ni mala abstracción. De hecho, me atrevería a decir que es una universalidad pluralista, analógica, aceptadora de diferencias, sin renunciar a una cierta uniformidad, sólo a cierta uniformidad, la suficiente para que no haya exclusión, marginación, injusticia. Se la puede llamar igualmente universalidad analógica que particularidad analógica. Siguen siendo diferentes, pero conectadas. Un pluralismo analógico acabaría con muchos dualismos y dicotomías tan extremos como los que vemos ahora. Creo que es posible un pluralismo que nos permita respetar las diferencias sin perder la necesaria capacidad de universalizar, al menos en cierta medida y dentro de ciertos límites.

Y esto nos lo da el símbolo, pues el símbolo contiene la capacidad de reunir, de reintegrar. Lo que une es símbolo, a diferencia de lo que desune, que era llamado "diábolo". Pero el símbolo une sin confundir, no funde en lo confuso, sino que da la posibilidad de acceder a algo distinto de las dos cosas anteriores que reunía. Cuando una cosa particular sirve para llegar a lo universal, se erige en símbolo. Así, el símbolo aporta una nueva manera de universalizar, analógica y –como quería Kant en su teoría del juicio estético– ponderada, atenta a lo particular. Por eso el mestizo es símbolo, punto de unión entre dos o más culturas. Y, como pronto el mestizaje será universal (al menos cultural, con la globalización), urge que el mestizo sea símbolo de unión con las demás instancias, para que sea posible un válido pluralismo cultural.

Por eso el símbolo, a fuer de icono, análogo y mestizo, puede hacer esa mestización de las culturas en las que haga encontrar lo común, lo participado más allá del diálogo, del acuerdo y la negociación. No lo deja todo al diálogo, también deja material a la reflexión, con la cual se encuentran las semejanzas, respetando las dife-

1. Cf. S. Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina,* México: UNAM, 1997, pp. 195-209.

rencias. Y esas semejanzas diferenciadas son las que pueden constituir una metafísica, en el sentido de dia-filosofía *(aposteriorística)*, no de meta-filosofía *(apriorística)* impositiva. Dentro del mismo diálogo, pero más allá de sus límites, el símbolo nos deja construir un pensar abstracto que no pierde su parte de concreción.[1] Lo abstracto y lo concreto se conectan en el límite de unión de las dos partes del símbolo. Se integran en la frontera, como unión de contrarios, y nos dan ese saber mestizo, oscilante entre el enigma o misterio y la intuición racional que es la metafísica analógica.

6. Metafísica del límite analógico

Por eso, en metafísica, una metafísica que puede ser llamada tanto limítrofe como analógica, no se pretende conocer plenamente el fundamento, que está más allá de nuestro conocer; pero se acepta que algo muy enigmático se puede conocer de él. Y allí está, que eso es lo importante. De alguna manera oscilamos entre el conocimiento científico y el poético, en una filosofía que acepta la intuición además de la razón, una metafísica que sabe usar también de la poesía, en un realismo poético.[2] No se niega la razón, se le señalan y reconocen sus límites. Por ello se abre paso a la intuición, la cual tiene su momento de racionalidad, aunque va más allá; pero no se hunde en lo irracional, así no es como muchas metafísicas "débiles" (humanas, demasiado humanas) que proliferan hoy en día. Trata de alcanzar lo inalcanzable (Dios, el espíritu, el fundamento), aferrándolo solamente de manera analógica; doble conciencia: la de que no alcanza plenamente lo que quiere conocer, pero también la de que algo alcanza de él, y con ello es suficiente.

1. Cf. J. C. Scannone, "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en J. C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía*, Buenos Aires: Bonum, 1998, pp. 161-162.

2. Esta idea de un realismo poético se debe a Ricardo Blanco, aunque él la entiende más en la línea de la creación en sentido bíblico.

Hubo un existencialista italiano, Nicola Abbagnano, que llegó a sostener lo que él llamaba un "existencialismo esencialista" (o substancialista, o estructuralista), esto es, una matización de los dos extremos.[1] No la pura existencia sin esencia, porque se deslizaba a la nada; no la pura esencia desconectada de la existencia, porque se endurecía tanto que podía ser cualquier cosa, y, por lo mismo, nada. En ambos casos extremos se corría el peligro del nihilismo. Sino que profesaba la conexión de la existencia con la esencia, de la esencia con la existencia, para poder ser algo. La misma vorágine de la contingencia, de lo relativo y múltiple exigía la substancia para poder pararse un momento, para poder existir. Esta lección de Abbagnano es para hoy, cuando se tiene miedo y rechazo a la esencia y a la substancia, sin darnos cuenta de que sólo pueden darse en el límite en que se tocan o se cruzan el ser y la historia, la esencia y la existencia, la substancia y los accidentes, el ente y el lenguaje. Por lo tanto, en un pensamiento del límite analógico, hay que temporalizar al ser, hacerlo histórico; hay que lingüistizar al ente, hacerlo hermenéutico o pragmático; hay que existencializar a la esencia, para que sea dinámica y viva, no inerte y fría. Pero también hay que ontologizar la historia, la semiótica, la hermenéutica y la pragmática. Darnos cuenta de que tenemos una metafísica siempre precaria, pero suficiente, que vive de colocarse en el límite de encuentro de esas realidades que parecen antinómicas y que en la actualidad viven de negar tonta e injustamente a la otra.

Esta posibilidad de acceder a una ontología o metafísica del límite nos la podrán dar el símbolo y el icono, que vienen a ser lo mismo, como lo hemos visto. El símbolo es una de dos partes que pueden unirse, embona perfectamente con la otra. Pero siempre es una parte, que dice relación a la otra. Con todo, a pesar de ser una parte, puede unirse con la otra y darnos un todo completo. Por su lado, el icono es el signo que tiene la extraña característica de que, viendo uno de sus fragmentos, éste nos remite al todo, nos hace conocer la tota-

1. Cf. N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*, México: FCE, 1955, pp. 35-64.

lidad que representa. Así, el símbolo y el icono, cuando son bien utilizados, pueden tener hasta la capacidad de unirnos con la totalidad del ser, más allá de los límites de nuestro mundo y nuestro lenguaje. Así como el símbolo religioso nos une con el absoluto, pero de una manera inacabada, así el símbolo metafísico nos une con el ser, pero de una manera incompleta. Sin embargo, para nuestra manera de ser humanos, finita y limitada, eso es suficiente.

Metafísica humilde, pues, pero poderosa en su misma modestia. Tiene el poder de la sencillez, del abajamiento que será ensalzado, enaltecido. Tiene el poder del símbolo. Ese signo tan peculiar que es el símbolo/icono, que levanta desde la postración y, sobrepujando el límite del encuentro, lleva a un encuentro de la realidad más allá de los límites de la razón, más allá de los supuestos límites del sentido, hacia la referencia final. Esta referencia final ha sido muy temida por los pensadores en la actualidad. Llega a ser como Dios, a quien nadie podía ver y seguir viviendo. Muchos autores actuales dicen que no es posible buscar fundamentos, que ni siquiera es útil; y entonces parece que tienen el miedo de encontrarlo, y no poder seguir viviendo, por lo menos no viviendo igual que antes. Pero yo creo que sí es alcanzable. Sólo que no se alcanzará como se quiso hacer en la modernidad, de manera clara y distinta, unívoca, sino claroscura y analógica.

Wittgenstein decía que los límites del lenguaje eran los límites del mundo.[1] Más allá estaba lo inefable, lo que no se podía decir. Y lo que no se puede decir sólo se puede mostrar. Pero vemos que el símbolo y el icono, la analogía, son un intento de unir el decir y el mostrar, y con ello transgredir los límites del lenguaje para tocar el mundo. Strawson decía que los límites de la razón eran los límites del sentido. Y, con argumento trascendental kantiano, iba más allá de su inspirador Wittgenstein, diciendo que, para traspasar los límites del sentido no hacía falta brincarlos, bastaba con poder pensarlos. Lo cual me parece un consuelo muy pequeño. Existe la posibilidad de

1. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973, 5.6.

brincarlos. Precisamente por el símbolo, por la iconicidad que éste tiene, por la capacidad de remontar cercos, por ponerse en el límite, y hacer metafísica interpretando de manera aproximativa lo que se da en la simbolicidad. Metafísica simbólica, simbolismo análogo que permite trascender.

7. Resultados

Racionalidad, límite y sentido. Límites de la racionalidad, pero también límites de la irracionalidad. El sentido se da en los límites, en los límites de uno y otro. El sentido, hay que decirlo, es un análogo, un mixto, un mestizo, un fronterizo o limítrofe. El sentido se nos da en los lindes en los que se tocan las dos partes del símbolo. Conecta lo particular con lo universal; por lo tanto, contextualiza, que es precisamente situar lo particular en el lugar que le toca dentro del universal. Y es entonces, sólo entonces, cuando resplandece el universal, cuando surge de lo atemático e implícito, o potencial, y se vuelve actual, temático y explícito. Brinca en el límite donde se cruzan. Se encabalga, luciente, en las dos partes, creídas irreconciliables, que ahora reconcilia el símbolo con su movimiento unitivo.

XI. LA APLICACIÓN DE LA HERMÉNEUTICA ANALÓGICA A LAS HUMANIDADES Y EL FUTURO DE ÉSTAS

1. Planteamiento

A continuacón, y como un punto final, trataré de hacer ver la vigencia y aplicación que tiene la hermenéutica, sobre todo como hermenéutica analógica, en el ámbito de las ciencias humanas. Tiene aplicación en otras áreas, pero las humanidades son las que más la solicitan y aun la exigen. En ellas veo el futuro de la hermenéutica analógica, y para ellas veo como futuro la hermeneutización y la analogicidad. Tienen que saber adoptar la hermenéutica, y una hermenéutica adecuada, como lo es la que he mencionado. Ella les dará su estatuto epistemológico propio y las hará crecer en amplitud y profundidad.

Trataré de exponer también algunas ideas sobre el futuro de las humanidades, en esta perspectiva, que es la de este libro. Es un tema arduo; para aligerarlo, buscaré una partición del mismo que propicie el desarrollo de su proceso. Por eso comenzaré dando una definición muy general y provisoria de las humanidades, que espero que se precise al paso de un brevísimo repaso histórico de su concepto. Luego hablaré de la naturaleza o condición de las humanidades en sí mismas, para terminar con algunas predicciones o, por lo menos, exhortaciones acerca de su futuro. La hermenéutica nos enseña que desde el pasado comprendemos el presente y proyectamos el futuro.

2. Noción y desarrollo

Partamos, pues, de una definición muy sucinta y provisional. Se entiende por humanidades las ciencias, disciplinas y artes que estudian lo más proipio del género humano, su labor cultural.[1] Algo que se ve claro es que las humanidades se han cultivado sobre todo en las épocas en las que se da algún alza y repunte del humanismo, y también se ve que la concepción de las mismas depende del tipo de humanismo de que se trate. Las humanidades responden a los distintos humanismos o concepciones del hombre que han aparecido en la historia. En efecto, aun cuando la palabra "humanidades" es de cuño reciente, la realidad que designa es muy antigua.

Épocas de humanismo se han señalado, por ejemplo, en Grecia, con los sofistas, en la época inmediatamente anterior a Sócrates, Platón y Aristóteles, los cuales trataron de recoger y sintetizar las disciplinas que se debían enseñar como partes de un proyecto y aun de una teoría de la educación. Eran la literatura y la filosofía, incluso la teología o estudio de la religión, un tanto entreverada con la literatura, y a veces en conflicto con la filosofía. Además, siempre iban de la mano de las artes. Así, entre los griegos, en la época helenística posterior a Aristóteles, a las humanidades correspondían las disciplinas encíclicas, esto es, las que daban la instrucción general al ser humano. Eran las *enkyklia mathémata* y la *enkyklios paideia*. *Enkyklios* era lo general, lo usual. Por ello la *enkyklios paideia* era la instrucción o erudición general, de donde viene la idea de la enciclopedia *(enkykliopedia)*. Incluía partes de la filosofía, como la ética y la política, directamente concernidas con el actuar y el hacer del hombre, con

1. Cf. J. Gaos, *Sobre enseñanza y educación*, México: UNAM, 1960, pp. 66-67. Las humanidades se dedican a estudiar, a través de las obras culturales de su libertad en la historia, la naturaleza del hombre, esto es, "a la consideración de su esencia o al estudio de aquellas acciones que sólo encuentran su pleno sentido como productos de un ser dotado de libertad" (J. A. Ibáñez-Martín, *Hacia una formación humanista*, Barcelona: Herder, 1975, p. 87).

sus actos y sus obras; disciplinas que tenían intersección con la filosofía, como la retórica y la poética, que abarcaban lo que ahora llamamos literatura; otras disciplinas aledañas, como la historia, que narraban sus acciones, y las otras artes.[1]

Esa educación culminó en Roma, que, en tiempo de Cicerón, se condensaba en las artes liberales: gramática, lógica, retórica, aritmética, geometría, astronomía y música. El propio Cicerón llamaba *"humanitas"* a lo que los griegos llamaban *"paideia"*. También las llamaba *"bonae artes"*, y los que las enseñaban eran *humanissimi*, porque eran lo más característico del hombre, en cuanto es el único que puede aprenderlas.[2] Es, pues, lo propio de la naturaleza humana y la lleva a la culminación. Para Cicerón y Quintiliano es lo que encarnaba el *rhetor*, el orador. Entre los romanos, se dio mucha fuerza a la idea de juntar al *rhetor* con el abogado, dada la pujanza que tuvo entre ellos la disciplina legal, el derecho.

Esta idea de los saberes es la que rescataron San Agustín, Boecio y Casiodoro.[3] Este último llamó a las artes liberales el *septivium*, dividido en *trivium* y *quadrivium*, con las mencionadas disciplinas. Como es claro, el *trivium* correspondía a las humanidades: la gramática, la lógica y la retórica.

Otra etapa de humanismo se dio en la Edad Media, en la corte de Carlomagno, donde su ministro Alcuino, continuado por algunos monjes, estructuró la educación francesa calcándola de las artes liberales de los romanos.[4] En la Edad Media posterior se siguió ese esquema, al cual se añadía la teología. Las facultades más importantes eran la de artes o filosofía y la de teología; junto a ellas se daban la de derecho y la de medicina. Quitando esta última, se tenía el todo de sus

1. Cf. G. Dilthey, *Historia de la pedagogía*, Buenos Aires: Losada, 1957 (5a. ed.), p. 56.

2. Cf. A. Gelio, *Noctes Atticae*, XII, 16.

3. Cf. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: Éds. E. de Boccard, 1958 (4a. ed.), pp. 211 ss.

4. Cf. E. Gilson, "L'école à la croisée des chemins", en VVAA, *Mélanges sur les humanités*, Québec: Presses Universitaires de Laval, Pris: Vrin, 1954, pp. 14 y 18.

humanidades. La filosofía y la teología, en un ámbito de metafísica, eran las señeras.[1]

El Renacimiento fortaleció la idea del humanismo, en el que se trataba de rescatar la *humanitas* romana. Los humanistas eran hombres de letras que veían al hombre clásico como ideal a recuperar. Es donde surge el nombre de "humanidades", eran las *litterae humaniores*, ya que este tipo de estudios eran disciplinas más humanas que las que enseñaban los escolásticos. Son las disciplinas que forman y promueven al hombre como tal. Consistían en el cultivo de la literatura, sobre todo antigua (griega y romana), por lo que, al igual que la filosofía, se veía más bien bajo la luz de la filología clásica. Por eso el humanismo se centró primero en la filología, para recuperar la herencia griega y latina. Era la gramática, entendida en sentido muy amplio, que constituía lo más propio de los humanistas, junto con la retórica, en contra de la lógica o dialéctica (ya muy decadente), que era lo característico de los escolásticos[2] (aunque algunos humanistas trataron de purificarla, como Valla, Agrícola y Titelman).

Si del *trivium* los escolásticos privilegiaron a la dialéctica, los humanistas lo hacían con la gramática y la retórica. Y dejaban de lado el *quadrivium*. El estudio de las humanidades era para hablar bien, correcta y bellamente (gramática, retórica y poesía). Vinculaban a ello la pedagogía, aquí muy emparejada a la gramática. Y le añadían la política y la historia, "que dependen de la gramática y a las que ésta puede imprimir un carácter social y moral prácticos".[3] Lo más característico de los humanistas fue "la aplicación de los conocimientos literarios al análisis de los textos que nos han llegado de la antigüedad, para detectar incorrecciones y errores en los mismos. Así lo demostró Valla. Primero respecto del documento en que el empe-

1. Cf. R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning,* New York: Dover, 1960 (reimpr. de la 2.ª ed.), pp. 177 ss.

2. Cf. P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: FCE, 1982, pp. 157 ss.

3. E. García Estébanez, *El renacimiento. Humanismo y sociedad*, Madrid-Bogotá: Cincel-Kapelusz, 1987 (2.ª ed.), p. 35.

rador Constantino, supuestamente, había cedido territorios al Papa y a los obispos en diversas regiones. Luego, respecto de la [Biblia] Vulgata, escrito canónico en el que se fundamentaba la fe y la praxis eclesiástica".[1] La gramática, como ciencia lingüística e interpretativa, esto es, erigida en filología, comandaba a las humanidades, que eran la pedagogía, la historia, la política y el derecho, junto con la filosofía, la teología y las artes.

En el universo medieval ya estaban la historia, como crónica, y el derecho, con su facultad propia, pero se agudizaron en el humanismo. Sobre todo los humanistas alemanes tuvieron el paradigma del *rhetor*, muy cercano al del abogado. Se dio importancia a la historia en la currícula humanista. Con Maquiavelo y otros, la política adquiere estatuto de ciencia, aunque en el seno del árbol de la filosofía; también incluía lo que después serían las ciencias sociales, aunque sólo hasta Comte y Spencer se llamarán "sociología". También la pedagogía adquiere estatuto propio, con Vives y Moro. Además, la teología, pero no tanto la escolástica, sino la basada en la filología bíblica, según insistía Erasmo. Por eso quedaba la filología como la base de todo. Así, filología, filosofía, teología, historia, pedagogía y derecho, componían las humanidades. En la contrarreforma, los jesuitas recogieron en sus colegios este ideal humanista, tal vez moderándolo un poco, y llenaron los finales del siglo XVI y el barroco siglo XVII, desplazando a las universidades. Como un fruto del humanismo en los misioneros, en América surge la antropología, con Sahagún, Las Casas y otros.

En la Edad Moderna (tanto en los empiristas ingleses como en los racionalistas continentales) se dio cauce racional y empírico a muchas de esas nuevas disciplinas humanas. Hobbes y Locke a la política, Thomasius y Wolff al derecho, Commenius y Rousseau a la pedagogía, Vico y Bossuet a la historia, y Buffon a la antropología. Kant procedió a distinguir entre ciencias de la naturaleza, deterministas causales, y las del espíritu, que tienen que ver con la libertad del hombre. Los de Port-Royal, los jesuitas mismos y después los ora-

1. *Ibidem.*

torianos, integraron el estudio de las ciencias exactas a la par que intensificaron las humanas. La Modernidad aportó un cambio, ya que la filología sufrió un revés o retroceso, y todo pareció centrarse en la epistemología y la metodología. Pero fue también cuando se discutió mucho acerca de la epistemología y la metodología de las ciencias humanas, sobre todo de la filosofía.

A principios del siglo XIX, el llamado neohumanismo amplía la educación que se daba en el siglo XVIII, orientándola a la sociedad; es la pedagogía del cuidado social, educación política sobre todo.[1] Schiller acogió el neohumanismo y lo proyectó hacia la educación estética. Recoge los esfuerzos de Weingarten y de Kant para dar a la estética su estatuto científico. En el siglo XIX, las humanidades cobraron auge, sobre todo en Alemania e Inglaterra. La universidad alemana, bajo la égida de Fichte, se dedicó con más ahínco a las ciencias humanas, con una dedicación expresa a lo clásico, con afán filológico profundo, junto con la filosofía y la teología. Casi todos los grandes literatos y filósofos de la época, idealistas y románticos, curiosamente fueron estudiantes de teología. El mismo Nietzsche fue estudiante de teología (junto con la filología, en Bonn, por lo menos un tiempo), al igual que muchos de los idealistas y románticos; tuvo los mismos orígenes. La universidad inglesa se dedicará al ideal de la cultura, y en eso fue imitada por la universidad norteamericana, dando prioridad a las humanidades. La universidad francesa buscó también las humanidades, dejando las ciencias y las tecnologías para los politécnicos, al igual que la universidad norteamericana las dejaba para los tecnológicos.[2] En el Romanticismo volvió el interés filológico e histórico, pero sobre todo el de las letras y el de una filosofía y una teología centradas en la experiencia subjetiva. En cambio, el positivismo relegó mucho las ciencias humanas y privilegió las naturales, hasta el punto de poner a estas últimas como modelo a ser imitado por las primeras. Las huma-

1. Cf. N. Abbagnano - A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, México: FCE, 1969 (1ª reimp.), pp. 446-448.

2. Cf. P. Henríquez Ureña, *Universidad y educación*, México: UNAM, 1969, pp. 62-63.

nidades debían plegarse al paradigma de las naturales y exactas. Precisamente en este tiempo Dilthey se levanta contra los positivistas, aunque les concede algunas cosas. Así, distingue ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Define a estas últimas como las que se dedican a estudiar al género humano.[1] Y pone como propio de las primeras la explicación y de las segundas la comprensión. Daba la impresión de que estas últimas eran menores en rango.

En el siglo XX, tanto la universidad europea como la americana han propiciado y fortalecido las humanidades, tal vez no tanto como las ciencias y las técnicas, pero se les ha dado amplia cabida. A pesar de las reticencias que surgen de la competencia que significan para ella las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas siguen siendo muy apreciadas en la universidad contemporánea, que sigue contando con un área de las humanidades.[2] Dentro de la actual concepción de la universidad, ellas han conservado su fuerte tradición y repercusión.

3. Condición actual de las ciencias humanas

Las ciencias sociales usan mucho de la interpretación. Buscan la comprensión de textos, que en su caso funciona como cierta explicación; pues las ciencias sociales buscan el sentido de la sociedad y del hombre mismo, y lo hacen a través de las obras del hombre. Hacen

1. Cf. W. Trejo, *Introducción a Dilthey*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962, pp. 145.

2. Para apreciarlo, como un ejemplo, en la universidad mexicana, puede verse el extenso libro, dirigido por Jorge Carpizo (entonces coordinador de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México), y publicado a nombre del Consejo Técnico de Humanidades, *Las humanidades en México*, 1950-1975, México: UNAM, 1978. Allí se enlistan como humanidades las siguientes disciplinas: artes (música, pintura, escultura, arquitectura, la poesía y el teatro entran en la literatura); literatura y crítica del arte (o estética); historia, filosofía, pedagogía, derecho, política, sociología, economía, antropología (en la que entra la arqueología) y bibliografía.

un giro reflexivo completo, esto es, un *redditus* perfecto, una vuelta metonímica: de los efectos a las causas. Por los efectos culturales nos hacen conocer la causa de esos productos; en lugar de inducir o deducir, abducen –según el término que da Ch. S. Peirce a la elaboración de hipótesis–, así sea de manera condicionada y provisoria, la naturaleza del hombre a partir de las obras que deja, como sus signos. Ven lo que produce y lo que crea. Así recogen y reconstruyen, recuperan, el significado del ser humano, el sentido que ha tenido y el que ha de tener, pues nos muestran que el hombre no nació para vivir sin sentido. No explican de manera causal-eficiente, como las ciencias naturales, ni siquiera por la causa formal, como las ciencias formales o exactas; explican por la causa ejemplar y por la causa final, esto es, por los paradigmas (o iconos) del ser humano y por la teleología que se plantea para su futuro. Por los paradigmas que se fabrica el hombre, las ciencias humanas acceden al paradigma o modelo que él se hace de sí mismo, y de acuerdo con él encuentran la finalidad que se propone; en parte encontrada por el contacto con la naturaleza, y en parte proyectada por el propio hombre, a partir de los modelos que se hace de sí mismo. Las ciencias humanas ven los modelos restringidos y cortos, los extrapolan y universalizan como modelos y finalidades de sí a largo plazo; y, si se puede, para siempre. Las ciencias humanas recobran el ser del hombre desde los fragmentos que constituyen los signos esparcidos de sí mismo, sus efectos, sus obras, síntomas de lo que es él, y de aquello que constituye su destino. Todo ello abrevado en sus obras, como guijarros pulidos en un torrente, en el que se ha disgregado su esencia. Eso es lo que estudian las ciencias humanas: las obras del hombre, los restos, los vestigios de su cultura. El ver su cultura podría invitarnos a quedarnos allí, a reducirlo a eso, a no pasar a una natura suya, a ninguna natura de ninguna clase.

Pero las ciencias humanas tienen una vocación de abducción, no sólo inducción o deducción; es decir, tienen que abducir su origen: el hombre a través de sus índices o indicios y síntomas de su proceso histórico; llegar a retroducir aquello de lo son expresión. Por eso vienen con la historia, *ex post facto*, proceden desde lo que fue el

hombre, recogen lo que ha sido, y se lanzan a conocer lo que es, lo que tiene como esencia, dúctil, movediza, histórica. Por ello huidiza, como diría Heidegger,[1] porque se da inviscerada en lo histórico, así como lo universal se da atemático en lo particular, implícito en él, y por eso hay que buscarlo con tanta dificultad y riesgo.

Podríamos decir que hay en las humanidades una vocación a lo universal y a lo esencial del hombre, desde el estudio de sus particularidades concretas y contingentes. A muchos, el asiento de esos saberes en lo movedizo y contingente los ha llevado a diversos relativismos e historicismos. Pero no. Las humanidades, desde lo accidental y lo fragmentario, desde lo dinámico y lo histórico, apuntan con su dedo hacia lo que se muestra como constitutivo del hombre. Ciertamente no como esas esencias duras y fuertes con las que soñó la modernidad, sino fluidas, móviles y hasta modestas, como las *physeis* de los griegos, que se obtienen a partir de lo movedizo, y sin renunciar nunca a él. Al cabo del proceso se tendrá un conocimiento nuevo, distinto y enriquecido; tal vez incompleto, pero ya no tan fragmentario como para que no se pueda hablar de naturalezas y leyes, aunque no iguales a las de las ciencias naturales y exactas.

No en los sofistas, pero sí en los socráticos (Platón, Aristóteles, estoicos), las humanidades tuvieron ya un destino ontológico y hasta metafísico, sólo que radicado en el hombre; así como lo vieron, en el siglo pasado, Schopenhauer, al hablar del hombre como animal metafísico,[2] esto es, con un instinto, impulso o pulsión hacia lo que trascienda lo puramente fenomenológico, y Lotze, cuando escribió su obra con el título de *Mikrokosmos* (1856 ss.), en la que reúne las ciencias humanas y sociales que, para desligarse del positivismo, Dilthey llamó "ciencias del espíritu", contrapuestas a las "ciencias de la naturaleza", y las dotó con una convicción de sobrepujar lo puramente histórico, nostalgia de pensador atrapado por su histori-

1. Cf. M. Heidegger, *Hoelderlin y la esencia de la poesía*, trad. J. D. García Bacca, México: Séneca, 1944, p. 33.

2. Cf. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, I, Apéndice al cap. XVII, trad. Burdeau, Paris, 1942, t. II, p. 294.

cismo.[1] Por su parte, Heidegger logró roturar el ahistoricismo de los metafísicos a la antigua usanza, la antimetafísica de los historicistas, llamando a la unidad a la metafísica y a la historia, a conjuntar el ser y el tiempo, y recobra una metafísica inviscerada en la historia, realizando la historialización de la metafísica, pero también la metafisicización de la historia. Sólo decía, en su *Carta sobre el humanismo*, que la técnica acabaría tanto con el humanismo como con la metafísica; es decir, la tecnocracia acabaría con las ciencias humanas por el apagamiento de su impulso metafísico.[2] ¿Será cierto? Aquí es donde se coloca la importancia de las humanidades, como freno de la tecnocracia. De ello dependerá el futuro de las humanidades, de impedir que la técnica sea mal empleada y acabe con la búsqueda del sentido de lo humano.

4. El futuro de las humanidades

Así pues, la respuesta a la pregunta sobre el porvenir de las humanidades se coloca en la línea de interpretar correctamente el sentido del hombre, mediante el estudio de sus obras culturales, como lo han venido haciendo: sus obras sociológicas o instituciones, obras de arte, documentos históricos, etc. Reconstruyendo la arqueología del hombre, las humanidades construyen su teleología; reconstruyendo el pasado, comprenden el presente y proyectan el futuro. Mediante la recuperación de su historia, oyen como ciertos signos, que dan las claves de lo que es, debe ser y quiere ser el hombre; oyendo palabras antiguas, a veces perdidas, recobran parte de sus símbolos, y ayudan a reconstruir el sentido total que el hombre tiene. Recolectando fragmentos del mismo, aprenden a contemplar el significado del todo. Es

1. Cf. W. Trejo, *op. cit.*, pp. 147-148

2. Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, citada por A. Marino, "Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *Gelassenheit* y *Phronesis*", en R. Alcalá y otros, *Ensayos filosóficos*, México: UNAM-ENEP Acatlán, 1991, pp. 54 ss.

una labor icónica, pues, la que hacen las humanidades. Cada una, desde el estudio de un fragmento del hombre, aprende a visualizar la naturaleza humana. Desde un vestigio o pieza, cada una es capaz de ver o vislumbrar el sentido que tuvo y que ha de tener la cultura. Por eso, aun cuando las humanidades dan a veces la impresión de pedacería, de estudiar elementos muy pequeños, aislados y lejanos entre sí, son las encargadas de ir hilvanando el gran mosaico del hombre, incluso adivinándolo desde el conocimiento de su pasado. Hacen una labor a la vez de metonimia y de metáfora. Y la metáfora y la metonimia son partes de la analogía. Por eso las humanidades requieren, para su trabajo, de una hermenéutica analógica.

Historia, arte, antropología, pedagogía, filosofía, filología, derecho, sociología, politología y economía. Unas de entre ellas estudian más claramente el pasado, como la historia, el arte, la antropología, la arqueología y la filología; otras lo estudian de manera preponderante, como la filosofía y la politología; otras lo ven sólo en parte, y ven más al presente y al futuro, como el derecho, la pedagogía, la sociología y la economía; pero todas ven al pasado, para con eso poder ver como en un espejo al hombre que viene, al ser humano del porvenir, que todavía no es, pero ya está cifrado en sus símbolos. Y es que todas las coas que estas ciencias consideran, todos estos fragmentos que analizan, los ven como símbolos, esto es, como cifra y código de lo que viene. Ya la misma palabra griega *"symbolon"* corresponde a la latina *"coniectura"*, conjetura,[1] pues el símbolo es vestigio, cifra y pista que ha de seguirse para encontrar lo no visto, lo aún no ocurrido; es conjetura de lo que pasará, hipótesis de por dónde va el hombre, predicción de la historia futura a partir de la pasada, reconstrucción de la naturaleza humana a partir de sus efectos, sus obras, sus iconos.

Inclusive tienen estas ciencias humanas la misión de recoger, proteger y discernir los símbolos, de fomentar los que orientan hacia el bien, excluir los que apartan de él y llevan hacia el mal. Porque si desvían, si separan, son lo contrario del símbolo, que orienta, que

1. Como lo establece Nicolás de Cusa en su libro *De coniecturis*.

congrega, que une. Siempre para favorecer al hombre. Porque no todos los símbolos del hombre se han probado como auténticos, esto es, como conducentes hacia el bien. Pero para eso están las ciencias humanas, para velar por los símbolos conducentes. Desenterrarlos, estudiarlos, comprenderlos, atender a la dirección que señalan. Son los que guían bien al hombre, los que lo llevan en un sentido correcto, le señalan su camino. Los símbolos hacen honor a un aspecto de su propia etimología, esto es: ser arrojados con, hallarse en estado de yectos, pero para unir dos pedazos, las dos partes que los constituyen, las cuales tienen que embonar perfectamente. Así unen los pedazos del hombre, sus fragmentos, para vislumbrar su totalidad, y aun ver su infinitud, para universalizar desde el fragmento, para buscar comprensión y explicación desde lo segmentado, desde los efectos a las causas, y aquí son la causa ejemplar y la causa final, más que la causalidad mecanicista;[1] éstas son las causas en las que se establece, se concentra y se contiene el sentido.

Así, se ve que el porvenir de las humanidades está condicionado por esta función y labor de señalamiento del sentido. Todas ellas hacen uso de la interpretación, de la hermenéutica y la semiótica. Y todas ellas, al hacerlo, se inscriben en el movimiento de interpretación general. Pero, al ir del fragmento al todo, establecen un movimiento icónico, el cual se da en la analogicidad; por ello he insistido en que ha de ser una hermenéutica analógica la que adopten. En lo que interpretan, fragmentario, están buscando interpretar el todo, preconizado en el fragmento. Podemos decir, pues, que ése es el sentido de las humanidades: ver el todo en el fragmento. Tal es la labor que hace la historia, cuando deja de ser simple crónica y se erige como interpretación de los acontecimientos, que marcan una dirección; esa es la labor que hace la filología, cuando deja de mirar con lupa el documento, para avisorar al hombre como letra del texto del mundo; es lo que buscan la antropología, la sociología, la politología y la eco-

1. Cf. S. F. Martínez, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México: Paidós-UNAM, 1997, pp. 37-42.

nomía, cuando dejan de ser estadística, y se atreven a otear en el horizonte de la vida el fin al que hay que orientar a la comunidad o *polis;* es lo que hace el artista, cuando plasma en una creación individual o particular o concreta los valores permanentes del hombre, engrosando la tradición, lo clásico perenne, atrapando lo universal; es lo que hace, en fin, la filosofía, cuando deja de ser recuento de premisas y, a fuerza de argumentar, se atreve a elevarse, remontando el arduo raciocinio, hacia la intuición abarcadora de la significación, después de sus afanosos procesos.

5. Resultados

Búsqueda y clarificación del sentido, es, pues, lo que se muestra como futuro a las humanidades; porque ha sido su pasado y su presente. Aunque ahora puede presentarse bajo una nueva luz, la del empeño por conjeturar y conjuntar en algo uno y diferente la razón y la intuición, a los que deberá juntar el concepto y el afecto o la emoción, después del arduo análisis, en una nueva y laboriosa síntesis.

Ello nos indica la necesidad que tienen las humanidades del recurso a la hermenéutica. Pero, como también hemos visto, necesitan salir del marasmo e *impasse* en el que se encuentran empantanadas al presente. Éste se ha dado porque, en su afán de encontrar y defender su especificidad, han tratado de huir del univocismo de quienes les han querido imponer los paradigmas de las ciencias exactas y naturales, pero en esa huida han venido a caer las más de las veces en el relativismo caótico de muchos equivocismos posmodernos. Por eso es ahora cuando, para orientar su futuro, debe pugnarse para que alcancen un equilibrio en la analogicidad, y esto podrá dárselo una hermenéutica analógica, como la que hemos estado planteando y proponiendo, la cual ciertamente requiere varios desarrollos y aplicaciones, pero está en proceso para lograrlo y ya ha adelantado mucho en ese camino (tanto de constitución como de aplicación).

BIBLIOGRAFIA

N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*, México: FCE, 1955.

N. Abbagnano - A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, México: FCE, 1969 (1a. reimpr.).

San Agustín, *De doctrina christiana*, en *Obras*, t. XV, Madrid: BAC, 1957.

L. Alonso Shökel - J. M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid: Trotta, 1997 (2a. ed.).

San Anselmo, *Cur Deus homo*, l. I, c. 18, en el mismo, *Obras completas*, trad. J. Alameda, Madrid: BAC, 1952, t. I.

K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* Madrid: BAC, 1955.

Aristóteles, *Metaphysica,* Madrid: Gredos, 1970.

S. Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina*, México: UNAM, 1997.

F. Arroyo, "Eugenio Trías. La metafísica", en *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona: Crítica, 1993.

J. L. Austin, "Cómo hablar", en el mismo, *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1975.

W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.

M. A. Bertmann, "Hermeneutic in Nietzsche", en *The Journal of Value Inquiry*, 7 (1973).

M. Beuchot, "El ars magna de Lulio y el ars combinatoria de Leibniz", en *Diánoia* (UNAM), 31 (1985).

M. Beuchot, "Algunos aspectos de la retórica en Fray Luis de Granada", en *La Ciencia Tomista* (Salamanca, España), 113 (1986).

M. Beuchot, "Hermenéutica y retórica en Hans Georg Gadamer", en *Semiosis* (Univ. Veracruzana), 18 (1987).

M. Beuchot, "Escepticismo en la Edad Media: el caso de Nicolás de Autrecourt", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires), XV/3 (1989).

M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México): UAP, 1989.

M. Beuchot, "Fray Luis de Granada: la retórica y el sentimiento", en *Morphé* (Univ. Aut. de Puebla), 7 (1992).

M. Beuchot, "Retórica y filosofía en Fray Luis de Granada", en A. García del Moral - U. Alonso del Campo (comps.), *Fray Luis de Granada. Su obra y su tiempo*, Granada: Universidad de Granada, 1993, vol. I.

M. Beuchot, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, México: UNAM, 1993.

M. Beuchot, "Reflexiones sobre la retórica desde la hermenéutica", en *Acta Poetica* (UNAM), 14-15 (1993-1994).

M. Beuchot, "Filosofía y retórica en Chaïm Perelman: el auditorio universal razonable", en *Éndoxa* (UNED, Madrid), 3 (1994).

M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1994.

M. Beuchot, "Cicerón: entre el arte y la habilidad natural de la retórica", en *Noua Tellus* (UNAM), 13 (1995).

M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Universidad Intercontinental - Miguel Angel Porrúa, 1996.

M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1997.

M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1998.

M. Beuchot, *La retórica como hermenéutica y pragmática*, Barcelona: Anthropos, 1998.

F. Bianco, "Schleiermacher e la fondazione dell'ermeneutica moderna", en *Archivio di filosofia*, 16, 1968.

C. Bruaire, *La dialectique*, Paris: PUF, 1985.

F. Brunner, "L'analogie chez Maître Eckhart", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16 (1969).

S. Buenaventura, *Reductio artium ad theologiam*, en *Obras*, trad. L. Amorós, B. Aperribay y M. Oromí, Madrid: BAC, 1945, t. I.

A. Cárdenas, *Breve tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1970.

R. Carnap, "Meaning and Synonymy in Natural Languages", en *Philosophical Studies*, 7 (1955).

R. Carnap - Y. Bar-Hillel, *An Outline of the Theory of Semantic Information*, Cambridge, Mass., 1952.

J. Casiano, *Colaciones*, Madrid: Rialp, 1962.

L. Cencillo, *Experiencia profunda del ser*, Madrid: Gredos, 1958.

T. de Chartres, *Commentarius super libros De inventione*, en *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, edited by K. M. Fredborg, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.

Consejo Técnico de Humanidades, *Las humanidades en México*, 1950-1975, México: UNAM, 1978.

N. de Cusa, *La mirada o el icono*, Pamplona: Cuadernos del Anuario de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995.

M. Dascal, "Una crítica reciente a la noción de significado literal", en *Crítica* (UNAM), XVIII/53 (1986).

M. Dascal, "Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica", en *Rivista neoscolastica di filosofia*, 79 (1987).

G. Debrock, "El ingenioso enigma de la abducción", en *Analogía*, 12/1 (1998).

G. Dilthey, *Historia de la pedagogía*, Buenos Aires: Losada, 1957 (5a. ed.).

U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.

U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milano: Bompiani, 1989 (2a. ed.).

G. Frege, "Sens et dénotation", en el mismo, *Écrits logiques et philosophiques*, Paris: Eds. du Seuil, 1971.

A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel, 1988.

H.-G. Gadamer, "Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971).

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.

H.-G. Gadamer, "Retórica y hermenéutica", en *Verdad y método*, vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992.

H.-G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998.

J. Gaos, *Sobre enseñanza y educación*, México: UNAM, 1960.

E. García Estébanez, *El renacimiento. Humanismo y sociedad*, Madrid-Bogotá: Cincel-Kapelusz, 1987 (2a. ed.).

J. Gerson, *Notulae super quedam verba Dionysij De Celesti Ierarchia*, editado y estudiado por André Combes, Paris: Vrin, 1940.

E. Gilson, "L'école à la croisée des chemins", en Varios, *Mélanges sur les humanités*, Québec: Presses Universitaires de Laval, Pris: Vrin, 1954.

D. L. Gorlée, "Firstness, Secondness, Thirdness, and Cha(u)nciness", en *Semiotica*, 65-1/2 (1987).

D. L. Gorlée, "La semiótica triádica de Peirce y su aplicación a los géneros literarios", en *Signa*, 1 (1992).

L. de Granada, *Libri sex ecclesiasticae rhetoricae*, Pampilone: apud Petrum Iosephum ab Ezquerro, 1751.

R. M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours,* Paris, 1967.

H. P. Grice, *Significado*, México: UNAM, Cuadernos de Crítica, n. 1, 1977.

G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires: Ed. Nova, 1960.

M. Heidegger, *Hoelderlin y la esencia de la poesía*, trad. J. D. García Bacca, México: Séneca, 1944.

M. Heidegger, *Ser y tiempo*, México: FCE, 1971, 4a. ed.

M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* Buenos Aires: Eds. Huáscar, 1972.

P. Henríquez Ureña, *Universidad y educación*, México: UNAM, 1969.

J. A. Ibáñez-Martín, *Hacia una formación humanista*, Barcelona: Herder, 1975.

P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: FCE, 1982.

R. Leclercq, *Historia de la heurística*, México: UNAM (Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Nueva época, n. 1), 1988.

J. L. López Aranguren, *La comunicación humana*, México - Nueva York: MacGraw-Hill, 1967.

A. López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, México: UNAM, 1996.

H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964, II partie, t. 2.

M. Maceiras Fafián - J. Trebolle Barrera, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid: Cincel, 1990.

A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992.

J. Manzano, "Transitando por el límite", en *Anthropos*, 4 (nueva edición), 1993.

A. Marino, "Historicismo y filosofía política: reflexiones sobre *Gelassenheit* y *Phronesis*", en R. Alcalá y otros, *Ensayos filosóficos*, México: UNAM-ENEP Acatlán, 1991.

A. Marino, *Eros y hermenéutica platónica*, México: UNAM, ENEP-Acatlán, 1996.

H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: Éds. E. de Boccard, 1958 (4a. ed.).

R. M. Martin, *Verdad y denotación*, Madrid: Tecnos, 1969.

S. F. Martínez, *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México: Paidós-UNAM, 1997.

A. D. Moratalla, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.-G. Gadamer*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1991.

Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958.

J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona: Eunsa, 1996 (2a. ed.).

R. Panikkar, "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo", en K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hillman (eds.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Ánthropos, 1994.

B. Pascal, "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", trad. e introd. de M. Beuchot, en *Tetraktys* (Universidad Iberoamericana, México), n. 3 (1987).

Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1935-1966.

Ch. S. Peirce, Writings. *A Chronological Edition* (ed. E. C. Moore et al.), Bloomington: Indiana University Press, 1984.

C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: Université de Bruxelles, 1970 (3a. ed.).

R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, New York: Dover, 1960 (reimpr. de la 2a. ed.).

K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1967 (reimpr.).

H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989 (2nd. pr.).

O. Quezada Macchiavello, *Semiosis, conocimiento y comunicación*, Lima: Universidad de Lima, 1996.

A. Reyes, *La filosofía helenística*, México: FCE, 1965 (2a. ed.).

A. Reyes, "La crítica en la edad ateniense", en el mismo, *Obras completas*, vol. XIII, México: FCE, 1983 (1a. reimpr.).

P. Ricoeur, "La simbólica del mal", en el mismo, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1969.

P. Ricoeur, "Philosophie et langage", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1978.

P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and transl. by J. B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid: Eds. Europa, 1983.

P. Ricoeur, "Rhétorique - Poétique - Herméneutique", en M. Meyer (ed.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles: Eds. de l'Université de Bruxelles, 1986.

R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos, 1997.

B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Harmondsworth: Penguin, 1973.

L. E. de Santiago Guervós, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Málaga: Universidad de Málaga, 1987.

H. de San Víctor, *De scripturis et scriptoribus Sacris Praenotatiunculae*, en Migne, *Patrologia Latina*, 175, Paris: Garnier-Migne, 1879.

J. C. Scannone, "Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica", en J. C. Scannone - G. Remolina (comps.), *Ética y economía*, Buenos Aires: Bonum, 1998.

I. Scotus Eurígena, *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem*, en *Opera*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 122, Paris, 1852.

A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, trad. Burdeau, Paris, 1942, t. II.

J. Searle, *Actos de habla*, Madrid: Eds. Cátedra, 1990.

T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996.

S. Serrano, *Signos, lengua y cultura*, Barcelona: Anagrama, 1981.

B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970 (2a. ed.).

C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au moyen âge*, Paris: Bibliothèque Thomiste, 1944.

P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
W. Trejo, *Introducción a Dilthey*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962.
E. Trías, *Los límites del mundo*, Barcelona: Ariel, 1985.
E. Trías, *La aventura filosófica*, Madrid: Mondadori, 1988.
E. Trías, *La lógica del límite*, Barcelona: Destino, 1991.
E. Trías, "Categorías simbólicas", en *Ánthropos*, 4 (nueva edición), 1993.
E. Trías, *La aventura del espíritu*, Barcelona: Destino, 1995.
E. Trías, *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, 1997.
G. Vattimo, "Verdad, retórica, hermenéutica", en *Revista de Estética* (Buenos Aires), n. 2 (1984).
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

Mauricio Beuchot es doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de México. Es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas, de cuyo Centro de Estudios Clásicos fue coordinador. Ha publicado varios libros, principalmente sobre el tema de la hermenéutica.

Este libro explora varias rutas de acceso a ese fenómeno semiótico que es el símbolo. Pero no un símbolo cualquiera, sino uno muy especial, extremadamente rico en significado. Por esta razón, se le ha encomendado su interpretación a la hermenéutica. Ahora bien, esa interpretación ha oscilado entre los que, con un univocismo cientificista, pretenden traducir el símbolo a contenidos claros y distintos, y los que, con un equivocismo relativista, llegan a decir que la interpretación de los símbolos es prácticamente imposible. Por eso, el autor busca un camino intermedio, al que denomina hermenéutica analógica.

ACCESO ABIERTO

ISBN 968-5807-01-9

9 789685 807012 >

www.herder.com.mx

Herder